CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul III **iulie – decembrie 2011** **Nr. 2**

SUMAR

STUDII ŞI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Specificul logicii hermeneutice 9
HANS LENK, »Autoritär« oder »demokratisch« geleitetes Training? 13
DRAGAN YAKOVLYEVITCH, The successes of science and scientific-theoretical realism: a less than direct connection 23
ION TĂNĂSESCU, Despre multipla semnificație a termenului „intenționalitate" în psihologia brentaniană 35
TEODOR VIDAM, O perspectivă critic constructivă asupra gândirii etice 41
CARMEN REPOLSCHI, Luigi Pareyson. Scurt excurs asupra întrebării fundamentale a metafizicii 51
COSMIN DUMITRESCU, Probleme de logică a religiei în teologia dogmatică ortodoxă 61
HORIA PĂTRAŞCU, Sentimentul şi practica înstrăinării în monahism 85
NICOLAE GEORGESCU, Eduard Gruber şi destinele eminesciene 103
POMPILIU ALEXANDRU, La photographie, une phénoménologie de l'instant 117
CORINA IANE, Anonymity on the Internet and its psychological implications for communication 125

VIAȚA ŞTIINȚIFICĂ

Al X-lea Congres Internațional al Societății de Sudii Kantiene de Limbă Franceză, *Kant: teologie şi religie*, Luxemburg, 5–8 octombrie 2011 (*Rodica Croitoru*) ...133
„150 de ani de la întemeierea Asociațiunii Astra (1861–2011)", Sesiune ştiințifică, Bucureşti, 25 octombrie, 2011 (*Mihai Popa*).....137

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, *Cercetări logico-filosofice*, Bucureşti, Editura Tehnică, 2009.....139
ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Fundamentele logico-filosofice ale filosofiei pentadice 139
OVIDIU G. GRAMA, Mai mult decât o culegere de studii.....145

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 1–165, Bucureşti, 2011

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *Izvoare de filosofie românească*, Eseuri apărute în revista „Clipa" – Magazinul actualității culturale românești, ed. a II-a, București, Editura Renaissance, 2011, 162 p. 149
Rumänisches Goethe-Jahrbuch, Band 1, Bukarest, Editura Paideia, 2011, 376 p. 151
George Guțu (Ed./Hrsg.), *Narațiune și identitate la Hans Bergel / Erzählung und Identität bei Hans Bergel*, București, Editura Paideia, 2011, 216 p. 152
Thomas Hobbes, *Despre om și societate* [*Leviathan*, cap. XIII–XVIII], trad. de Ovidiu G. Grama și Mona Mamulea, București, Editura All, 2011, 102 p. 153
Florentin Sorescu, *Arca lui Iona*, Timișoara, Editura Brumar, 96 p. 156
Pavel Pereș, *Mântuiți inimile noastre*, București, Editura Lucman, 2010, 216 p. 157
„Cahiers Emil Cioran. Approches Critiques", Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven, 1998–2010 162
Scriitori brașoveni astriști 164

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 3 **july – december 2011** **Nr. 2**

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, The specific of the hermeneutic logic 9
HANS LENK, "Authoritative" or "democratic" in training 13
DRAGAN YAKOVLYEVITCH, The successes of science and scientific-theoretical realism: a less than direct connection 23
ION TĂNĂSESCU, On the multiple senses of term "intentionality" in Brentano's psychology 35
TEODOR VIDAM, A critical-constructive viewpoint on the ethical thinking 41
CARMEN REPOLSCHI, Luigi Pareyson. A short digression concerning the fundamental question of metaphysics 51
COSMIN DUMITRESCU, Problems of the logic of religion in the orthodox dogmatic theology 61
HORIA PĂTRAŞCU, The feeling and practice of alienation (xeniteia) 85
NICOLAE GEORGESCU, Eduard Gruber and the Eminescian destinies 103
POMPILIU ALEXANDRU, The photograph – a phenomenology of the instant.....117
CORINA IANE, Anonymity on the Internet and its psychological implications for communication 125

SCIENTIFIC LIFE

The X-th International Congress of the Society of Kantian Studies in French Language (Société d'Études Kantiennes de Langue Française), *Kant: Theology and Religion*, Luxembourg, October 5–8, 2011 (*Rodica Croitoru*) 133
"150 Years since the Foundation of ASTRA Association (1861–2011)", Scientific Session, Bucharest, October 25, 2011 (*Mihai Popa*) 137

OPINIONS ON BOOKS

In focus: ALEXANDRU SURDU, *Logico-Philosophical Researches,* Bucharest, Technical Publishing House, 2009 139
ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, The logico-philosophical grounds of the pentadic philosophy 139
OVIDIU G. GRAMA, More than a collection of studies 145

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 1, p. 1–165, Bucureşti, 2011

READING NOTES

Alexandru Surdu, *The Springs of Romanian Philosophy*, Essays published in „Clipa" – The Journal of Romanian Cultural Actuality, second edition, Bucharest, Renaissance Publishing House, 2011, 162 p. 149
Rumänisches Goethe-Jahrbuch, Band 1, Editura Paideia, Bukarest, 2011, 376 p. 151
George Guțu (Ed./Hrsg.), *Narrative and Identity in Hans Bergel / Erzählung und Identität bei Hans Bergel*, Bucharest, Paideia Publishing House, 2011, 216 p. 152
Thomas Hobbes, *On Man and Society* [*Leviathan,* chapters XIII–XVIII], translated by Ovidiu G. Grama and Mona Mamulea, Bucureşti, All Publishing House, 2011, 102 p. 153
Florentin Sorescu, *Jonah's Ark*, Timişoara, Brumar Publishing House, 96 p. 156
Pavel Pereş, *Save our hearts*, Bucureşti, Lucman Publishing House, 216 p. 157
„Cahiers Emil Cioran. Approches Critiques", The Publishing House of „Lucian Blaga" University of Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven, 1998–2010 162
ASTRA writers from Braşov 164

STUDII ŞI CERCETĂRI

SPECIFICUL LOGICII HERMENEUTICE

ALEXANDRU SURDU

The specific of the hermeneutic logic. The common interpretation leaves aside precisely the most important element, which is thinking. To put it another way, the words (either spoken or written) are directly related to the objects they refer to. This results in a series of difficulties and misunderstandings caused by the lack of a perfect identity between thoughts and words. The specific of the hermeneutic logic, as a logical interpretation of thinking through words, is to restore the proper connection between objects, thoughts and words.

Key words: hermeneutic logic, logos, onoma, rhema, adequatio rei et intellectus

Termenul „hermeneutică" a fost utilizat iniţial cu semnificaţia logică pe care o presupune lucrarea lui Aristotel *Peri hermeneias*, respectiv aceea de „interpretare a gândirii", mai precis de „interpretare a gândirii prin cuvinte". Căci, considera Aristotel, ceea ce apare în vorbire este un semn al celor ce sunt în minte. Dar noi nu putem comunica direct prin gânduri, ci numai prin intermediul cuvintelor, care pot fi, la rândul lor, vorbite sau scrise. Cuvintele scrise exprimă gândurile prin intermediul celor vorbite, în cazul scrierii fonetice. Dar gândurile se referă şi ele la lucruri. În mod obişnuit, în actul comunicării, al înţelegerii dintre oameni, are loc o permanentă interpretare a gândirii prin cuvinte.

Specificul acestei interpretări obişnuite îl constituie faptul că, în cursul înţelegerii, se face abstracţie tocmai de factorul cel mai important, şi anume de gândire. Altfel spus, cuvintele (vorbite sau scrise) sunt raportate, în aparenţă, direct la lucrurile despre care este vorba. De aici decurg însă o serie de neajunsuri, de „neînţelegeri" sau de „înţelegeri greşite". Cauza o constituie faptul că între gânduri şi cuvinte nu există o identitate perfectă. Cuvintele *exprimă* gândurile mai mult sau mai puţin exact. Dar sunt şi cazuri în care *un* cuvânt exprimă *mai multe* gânduri şi altele în care *un* gând este exprimat prin *mai multe* cuvinte. În plus, chiar şi atunci când un anumit cuvânt exprimă numai un anumit gând, acesta din urmă poate să aibă un înţeles diferit în funcţie de anumite particularităţi ale modului în care este conceput de interlocutori. Aceste neajunsuri ale interpretării obişnuite au determinat de altfel apariţia interpretării *logice* a gândirii prin cuvinte, deci a unei *logici hermeneutice*.

Logica lui Aristotel, din lucrările cuprinse în *Organon*, este o logică hermeneutică, în măsura în care pune în discuţie, cel puţin principial, raportul dintre lucruri, gânduri şi cuvinte. La el însă, chiar în lucrarea *Despre interpretare*, nu apare

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 9–12, Bucureşti, 2011

cu pregnanţă distincţia dintre gânduri şi cuvinte, în sensul că primelor nu le acordă o tratare specială. Despre gândul ca atare, despre noţiune sau concept (*noema*), el va trata în lucrarea *Despre suflet*, dar numai din punct de vedere psihologic. În *Hermeneutică* se vorbeşte ca atare numai despre cuvinte, despre nume (*onoma*) şi verbe (*rhema*). La el mai apare însă un termen, care nu poate fi identificat cu simplul nume, deşi are şi un aspect clar lingvistic. Este vorba de termenul *logos*, care, cel puţin în accepţia de *logos tes ousias* (*ratio substantialis*), are evident şi sens mental. Iar expresia *logos*-ului, în context nepropoziţional, cum apare în *Categorii*, nu mai este un simplu nume, ci o *definiţie*, o pereche de nume, dintre care unul (genul proxim) desemnează sfera în care poate fi cuprins *logos*-ul respectiv, iar celălalt (diferenţa specifică), nota prin care acesta se deosebeşte de restul sferei care îl cuprinde. Dar aceasta înseamnă, în termeni moderni, că noţiunii sau gândului exprimat nu-i corespunde propriu-zis un singur nume (cuvânt), ci o zonă sau un câmp lingvistic, care îi exprimă *înţelesul*. Aceasta este zona care determină dificultăţile de interpretare şi face ca acelaşi cuvânt, chiar dacă nu are înţelesuri diferite, să aibă înţelesuri *nuanţate*.

Deşi logica postaristotelică n-a mai fost în aceeaşi măsură hermeneutică, ea concentrându-şi interesul mai mult asupra formelor gândirii, făcând abstracţie de conţinutul acesteia, problema raportului dintre gânduri şi cuvinte şi a relaţiilor acestora cu stările de lucruri a fost mereu în atenţia logicienilor. Scolasticii, în speţă, au precizat aşa-numitele *intenţii* ale cuvintelor, care se pot referi direct la obiecte (*intentio prima*) sau numai la gândurile despre acestea (*intentio secunda*). Ei eu elaborat teoria numită *suppositio* în care se tratează despre diferitele accepţii ale cuvintelor ca termeni propoziţionali. Înţelesul unui cuvânt depinde şi de contextul în care este utilizat şi care îi precizează sensul. Acesta poate să fie direct sau indirect ş.a.m.d.

Hermeneutica teologică, fără să aibă o legătură directă cu logica, a extins câmpul investigaţiei asupra înţelesului cuvintelor de la analiza propoziţională la analiza *textuală*, schiţând astfel o dimensiune *metodologică* a logicii hermeneutice. În cazul textelor biblice nu este suficientă o definiţie riguroasă a cuvintelor şi nici precizarea sensurilor în care acestea pot fi utilizate propoziţional, căci ele îşi dobândesc în cursul naraţiunii alte înţelesuri. Interpretarea unui text presupune de asemenea un *context*, în care, implicit sau explicit, apar intenţionalităţi de alt ordin decât cele uzuale.

Hermeneuţii vorbesc despre o *transcendenţă* a limbajului, în special a celui scris. Adesea, înţelesul unui text trebuie căutat *dincolo* de limbajul acestuia, fie în *subtext*, în anumite presupoziţii legate de elaborarea textului (intenţii ascunse ale autorului în legătură cu un subiect în aparenţă total străin acestor intenţii), fie într-un fel de *supertext*, într-un câmp de înţelesuri care se poate produce independent de intenţia autorului.

În genere, un text filosofic sau din aşa-numitele ştiinţe ale spiritului (după distincţia lui Dilthey), spre deosebite de cele din ştiinţele naturii, care pot fi elucidate prin explicaţii, este prin sine o creaţie spirituală care, odată constituită, îşi poate dobândi înţelesuri independente de orice intenţionalitate prestabilită. Din această cauză, este necesară o analiză din *perspectivă istorică* a acestor texte. Dar aceasta înseamnă, evident, introducerea în cadrul interpretării a factorului *timp*.

Pentru aprecierea unui text nu este necesar numai contextul scriptic, ci şi *contextul istoric*. Nici autorul şi nici cititorul sau interpretul nu sunt absoluţi. Autorul poate fi interpretat altfel decât a gândit, iar interpretul poate fi altul decât acela căruia i s-a adresat autorul. Axiologic vorbind, valoarea unui text trebuie să fie apreciată cu prudenţă, după experienţa atât de frecventă a renaşterii unor idei, teorii etc., considerate până atunci ca fără niciun viitor.

Din perspectiva logicii hermeneutice, până şi valoarea simplă de adevăr (*adequatio rei et intellectus*) îşi găseşte nuanţări în funcţie de context. De regulă, se consideră că un enunţ este adevărat în măsura în care corespunde unei stări de fapt. Dar aici este presupus că faptul există înaintea enunţului. Or, situaţia nu se prezintă întotdeauna aşa. Cel puţin în cazul enunţurilor etice, juridice sau politice. În cazul enunţurilor cu caracter imperativ, fără a fi porunci, stările de fapt trebuie să fie conforme enunţurilor, şi nu invers. În situaţii politice însă, de multe ori, confirmarea practică poate să ducă la infirmare. Există deci două cazuri de *adequatio*: a gândirii la starea de fapt şi a stării de fapt la gândire. Cum însă condiţiile de realizare ale acestei adecvări diferă de la o etapă istorică la alta, de la o zonă geografică la alta, de la o economie, situaţie politică etc. la alta, nu numai că enunţurile respective, ideile, teoriile sau textele în genere au valori diferite de adevăr, dar au şi înţelesuri diferite, care determină interpretări distincte.

Există însă şi alte motive care determină interpretări divergente ale unor texte filosofice şi care necesită de asemenea intervenţii de tip logico-hermeneutic. Sursa lor o constituie tot zona sau câmpul lingvistic de exprimare a înţelesului.

Dezvoltarea logicii matematice şi larga ei aplicabilitate în tehnica modernă a impus, încă de la începutul acestui secol, prestigiul limbajului simbolic ca limbaj al exactităţii. Din perspectiva hermeneuticii filosofice, un astfel de limbaj nu prezintă principial niciun interes, pentru simplul motiv că simbolurile respective nu au înţeles determinat. Un calcul logico-matematic nu este un text. Dar aceasta nu înseamnă că el nu-şi poate dobândi diferite interpretări. Ce-i drept, aici „interpretarea” are un alt sens, mult mai activ decât cel uzual. În sens obişnuit, interpretarea este creativă şi nu poate fi considerată absurdă pretenţia lui Dilthey ca „interpretul să-l înţeleagă pe autor mai bine decât s-a înţeles el însuşi”. Dar în cadrul unui sistem formal, care nu oferă altceva decât propria lui desfăşurare algoritmică, interpretarea devine creaţia pură a interpretului. O înlănţuire de simboluri, după anumite reguli, poate să devină prin interpretare partitura unui text muzical, de exemplu, sau reţeaua unui circuit cu contacte şi relee, dar poate să devină şi o înlănţuire de propoziţii sau raţionamente, care să aibă nu numai semnificaţii obiectuale, ci şi înţelesuri.

Există însă şi o situaţie inversă, când limbajul simbolic, şi respectiv metoda operaţională a logicii simbolice, este utilizat la interpretarea textelor scrise în limbaj uzual. Se ajunge în astfel de cazuri la un fel de transcriere simbolică a enunţurilor şi la stabilirea unor tipuri de relaţii inferenţiale între acestea. Au existat astfel de încercări şi în analiza unor texte biblice.

Se constată însă, pe această cale, că metoda nu este întru totul corectă. Încă Wittgenstein, în celebrul său *Tractatus*, aplicând în mod consecvent analiza logi-

co-matematică la anumite domenii filosofice, a constatat că acestea nu sunt exprimabile în limbajul exactității simbolice şi a conchis că ele nu au statut ştiinţific. Este vorba de etică şi estetică. Cu atât mai puțin admisibile, din perspectiva logicii simbolice, sunt textele filosofice ale lui Hegel, considerate de către unii exegeți ai acestei orientări (ca J.M. Bocheński, de exemplu) drept pure aberații.

În realitate, există mai multe tipuri de limbaje şi tocmai aceasta este una dintre cele mai importante sarcini ale unei logici hermeneutice, să stabilească criteriile de distincție dintre aceste limbaje, în funcție de înțelesurile lor, adică de ceea ce exprimă ele, pe de o parte, şi, pe de alta, în funcție de domeniile realității pe care le semnifică.

Este vorba, în mare, de vechea problemă a *Hermeneuticii* lui Aristotel, de stabilirea raporturilor corecte dintre lucruri, gânduri şi cuvinte, doar atât că astăzi situația este mult mai complexă, lumea lucrurilor s-a diversificat, ca şi lumea gândurilor, iar câmpul acela lingvistic, zona de interferență a înțelesurilor, nu se mai reduce la nuanțe de exprimare, ci a devenit un tărâm brăzdat de granițe rigide şi locuit de ființe stranii care nu se mai recunosc unele pe celelalte. Menirea logicii hermeneutice este aceea de a le găsi originea comună. Or, aceasta nu este şi nu poate fi alta decât gândirea omului. Pâinea cea de toate zilele a logicii.

»AUTORITÄR« ODER »DEMOKRATISCH« GELEITETES TRAINING?

HANS LENK

"Authoritative" or "democratic" in training. The performances of authoritatively and democratically led sports teams seem to be equally notable. Seen from this angle, both leadership styles entail advantages as well as disadvantages. While the authoritative style is simpler and achieves its goals more easily, the democratic method leads to a higher engagement of team members and seems to motivate them better. The trainer has to master the art of combining the two styles in order to develop outstanding sportsmen and complex personalities at the same time.

Key words: sport, education, team, motivation, performance, leadership style

Die Fragen einer kritischen Jugend verknüpfen allzu sehr Leistungsziele mit einer vermeintlichen Notwendigkeit von autoritären Methoden der Trainingsleitung. Der eigene Wille zur Selbstdisziplinierung (und sei es im Streben nach gesellschaftlich prämiierten und erwarteten Erfolgsleistungen) ist nicht zu verwechseln mit der totalen Unterordnung unter autoritäre Befehle[1]). Um das zu erhärten, mag am Beispiel des als besonders „*hart*" und also ‚autoritär' geltenden Rudertrainings demonstriert werden, wie gerade hier mit demokratischen Anleitungsmethoden Höchstleistungen erreicht werden konnten. Um so mehr besitzen die Ergebnisse Relevanz für andere Sportarten. Der Bericht geht auf langjährige Erfahrungen des Verf. als Rennruderer und als Trainer zurück, Erfahrungen, die fast alle in der gemeinsamen Tätigkeit zusammen mit dem erfolgreichen Rudertrainer *Karl Adam* zustande kamen.

Abgesehen von den sozialen Beziehungen zu den Mannschaftskameraden unterhalten die Trainingssportler den engsten Kontakt zu ihrem Trainer. Hier findet sich die Führungsproblematik, die alle traditionellen Trainingslehren allein beherrscht. Wie muß der Trainer die Mannschaft anleiten, führen, um diese zu möglichst hohen Erfolgen zu bringen? Und: Darf der Trainer allein den Gesichtspunkt des Erfolges in den Vordergrund stellen? Muß er nicht auch erzieherische Aufgaben wahrnehmen, die es erfordern, den Erfolg manchmal im Interesse der Persönlichkeitsentwicklung des Athleten zurückzustellen, den Erfolg jedenfalls nicht „um jeden Preis" anzustreben?

[1] So analysiert etwa *Rigauer, Bo,* (Sport und Arbeit. Frankfurt 1969, S. 36) das Intervalltraining zu pauschal als repressives System.

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 13–21, Bucureşti, 2011

Während die letzte Frage sich nur aufgrund von Werturteilen beantworten – bejahen läßt, kann man die erste Frage nach der erfolgreichsten Art, eine Mannschaft im Training zu führen, grundsätzlich wissenschaftlich beantworten. Jedoch fehlen dazu bisher systematisch-wissenschaftliche Versuche mit Sportmannschaften. Deshalb ist man vorerst darauf angewiesen, sozial-psychologische Ergebnisse aus Untersuchungen andersartiger Gruppen hypothetisch hierher zu übertragen und die begrenzten Erfahrungen des Trainers damit zu vergleichen oder gar zu erklären.

Die Ergebnisse zahlreicher amerikanischer sozialpsychologischer Untersuchungen von Diskussions- und Freizeitgruppen lassen sich kurz so skizzieren[2]) (sie wurden übrigens von einigen Rudertrainern bereits für die praktische Arbeit ausgenutzt[3]): Man unterschied drei Führungsstile: Den ‚autoritären', den ‚demokratischen' und den ‚Laissez-faire-Typ'. (Beim letzteren wurde nur die Aufgabe gestellt, der Lösungsweg mußte von der Gruppe *ganz* selbständig gesucht werden. Dabei ist das ‚Demokratische' sozusagen auf die Spitze getrieben, verabsolutiert worden.) Man darf diese Ausdrücke ‚autoritär' oder ‚demokratisch' hier nicht als wertbehaftet oder politisch verstehen. Sie dienen neutral der Beschreibung des Führungsstils.

Als Ergebnis fand sich: ‚Autoritäre' Führer erwiesen sich typischerweise als stärker aufgaben- und leistungsorientiert als ‚demokratische', die eher personenorientiert waren und eine „gute Stimmung" in der Gruppe der hohen Leistung vorzogen. Die ‚autoritären' Führer bewerteten darüber hinaus die ‚am wenigsten geschätzten Mitarbeiter' viel niedriger als die ‚demokratischen'.

Die Leistung war in ‚demokratisch' und ‚autoritär' geführten Gruppen im Durchschnitt etwa gleich. Es ergab sich als feinerer Unterschied, daß bei äußerst scharfer direkter Kontrolle und bei extrem wenig direkten Kontrollmöglichkeiten aufgabenorientierte sowie ‚autokratische' Führung einen höheren Gruppenerfolg verbürgte, während bei einem mittleren Maße direkter Kontrolle eher eine personenorientierte beziehungsweise ‚demokratische' Führung eine hohe Gruppenleistung ermöglichte.

---

[2] *Lippitt, R. – White, R. K.:* „An Experimental Study of Leadership and Group Life". In: *Swanson, G. – Newcomb, T. – Hartley, E.* (Hrg): Readings in Social Psychology. New York 1952[2] Dieselben: „Leader Behavior and Member Reaction in Three ‚Social Climates'". In: *Cartwright, D. – Zander, A.* (Hrg.): Group Dynamies. Evanston, New York 1960[2], S. 527–553. *Lewin, K. – Lippitt, R.:* „An Experimental Approach to the Study of Authocracy and Democracy. A Preliminary Note". In: *Hare, P. – Borgatta, E. F. – Bales, R. F.:* Small Groups. New York 1955, S. 516–522. *Fiedler, F. E.:* Leader Attitudes and Group Effectiveness. Urbana/III. 1958. *Myers, A. E. – Fiedler F. E.:* „Theorie und Probleme der Führung unter spezieller Berücksichtigung des Mannschaftssports". In: *Lüschen,* G. (Hrg.): Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport. Sonderheft 10/1966 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Köln-Opladen, S. 92-105.

[3] z. B. von *Adam* und mir. Vgl. *Lenk, H.:* „Autoritär oder demokratisch geleitetes Training?" In: ‚Rudersport' 1965, S. 521–523. Ebenfalls in ‚Gymnasion' 1965, 3, S. 13–21, dort auch englisch, französisch, spanisch. Ebenfalls in FIFA – Official Bulletin 1966, S. 713–715, 724–727, 736 f, 746–750.

Die Gruppenstimmung war in ‚demokratisch' geführten Gruppen freundlicher. Auf die ‚autoritäre' Führung reagierten die Versuchspersonen unzufrieden – und zwar entweder aggressiv gegen den Führer und gegeneinander – oder mit apathischer Unterwerfung. Im ersten Falle war die Leistung oft etwas höher als beim ‚demokratischen' Führungsstil, nämlich bei sehr scharfer Kontrolle (s.o.). Wer aber apathisch reagierte, zeigte kaum noch Leistungswillen. Hierauf setzte schnell ein Leistungsschwund ein. Weitaus am geringsten blieb der Leistungsstand beim Laissezfaire-Typ: Den gar nicht Angeleiteten gelang es nicht, kooperativ zu planen und eine Gruppenentscheidung zu finden. Da der Laissez-faire-Typ im Rudertraining praktisch nicht vorkommt (abgesehen von manchen sich selbst trainierenden Kleinbootmannschaften), lassen sich hier in erster Linie die beiden Typen *‚autoritäre'* (oder *‚autokratische')* Trainingsführung und *‚demokratische*' Anleitung unterscheiden. Der (‚autoritäre') *Befehlsstil* steht jener ‚demokratischen' Trainingsleitung gegenüber, die durch beratendes Hinführen zur *Selbstkontrolle* und durch *Mitbestimmung* gekennzeichnet ist.

Wie stellen sich die beiden Arten im Rudertraining dar?

Bei der *‚autoritären'* Art der Trainingsleitung dirigiert der Trainer allein durch Befehle jede Trainingsfahrt der Mannschaft – bis hin zur einzelnen Bewegung (oft Ansage der Schläge, genaues Vorschreiben des Pensums und der Art jedes Trainings). Ebenso wird das Wintertraining völlig dirigistisch gestaltet und kontrolliert. Nicht nur das Trainingsprogramm, sondern auch die Regattastarts und die Mannschaftszusammensetzung werden den Ruderern von außen her – vom Trainer und vom Vereinsvorstand – unwiderruflich vorgeschrieben. Mit der sogenannten Trainingsverpflichtung am Saisonbeginn haben die Athleten auf jede Selbständigkeit, auf jede Mitsprache zu verzichten. Diese ‚autoritäre' Form der Trainingsleitung ist am weitesten verbreitet. Viele Trainer, viele ältere Vereinswarte schwören auf diese Methode, die sich schon bewährt habe, als sie selbst Wettkämpfe bestritten.

Bei der *‚demokratischen'* Trainingsart erscheint der Trainer nicht allzu oft beim Training. Die Mannschaft trainiert sehr häufig allein. Sie trifft oft überhaupt nur am Wochenende an einem gemeinsamen Trainingsort zusammen. In der Woche trainieren die Ruderer getrennt in ihren Arbeits- oder Studienorten im Einer oder Zweier (Ferntraining). An Hand einer groben Rahmenanweisung gestalten sie ihr Trainingsprogramm selber und kontrollieren sich auch selbst. – Die Mannschaft besucht auch manche Regatten ohne den Trainer. Zu den wichtigsten fährt er natürlich mit. Die taktische Vorbereitung eines großen Rennens leistet ein gemeinsames Gespräch am Vorabend des Starts. Beobachtungen und Vorschläge der Ruderer, Erfahrung und Rat des Trainers münden zu gleichen Teilen in die Strategie, ohne die ein Spitzenrennen heute nicht mehr erfolgreich bestritten werden kann. Manche Spitzenmannschaften des letzten Jahrzehnts (etwa der Europameistervierer ohne Steuermann von 1958 und der Weltmeisterachter von 1966) fanden sich auch ganz

selbständig zusammen – durch die Initiative der Ruderer selbst, ohne daß offizielle Vereins- oder Verbandsvertreter mitgewirkt hätten, ja, teilweise *gegen* deren Absichten und manchmal sogar Intrigen. – Der ‚demokratische' Stil der Trainingsleitung wird nicht so häufig gepflegt, obwohl er bereits vor drei Jahrzehnten durch das Schlagwort *Fairbairns* bekannt wurde: „Trainiere den Mann, sich selbst zu trainieren!" – „Die Kunst des Trainers" sei es, drückte *Adam* dies etwas übertrieben aus, „sich selbst überflüssig zu machen".

Meist kommen nur Mischungen aus diesen als Idealfäl1en beschriebenen und pointiert einander entgegengesetzten Extremen vor, bei denen freilich der Akzent mehr oder weniger zu einem der Typen hin verschoben ist. Vielfach entscheidet nur das Vertrauensverhältnis zwischen Trainer und Trainierten, die Haltung aller zueinander, ob die erste oder die zweite Art des Trainings vorliegt. Die äußeren Verhaltensweisen auf dem Wasser mögen sich sogar gleichen. Die Einstellung der Beteiligten ist das wichtigste. Das Entscheidende ist, ob die Trainierten eine Möglichkeit der Mitgestaltung, der selbständigen Beeinflussung des Trainings durch Diskussion haben oder nicht. Die Ruderer können sich den Trainingsvorschlägen des Trainers und dessen Erfahrung auch ohne Diskussion fügen: Wissen sie dabei, daß ihre Stimme gehört und gleichberechtigt in der Diskussion berücksichtigt *würde,* falls sie einmal anderer Meinung sind, so wäre der Stil bereits dem ‚demokratischen' sehr nahe gekommen.

Welcher der beiden Stile, ein Training zu leiten, ist im Rudern zweckentsprechender, erfolgreicher? Welche Vor- und Nachteile hat jeder?

Die oben erwähnten sozialpsychologischen Ergebnisse bestätigen sich größtenteils auch im Rudersport: In den letzten Jahren errangen sowohl ausgeprägt ‚autoritär' (mit starker direkter Kontrolle) wie auch ‚demokratisch' (mit einem mittleren Maß an direkter Kontrolle) geführte Rudermannschaften die höchsten sportlichen Erfolge: Olympische, Welt- und Europameisterschaften. Mit beiden Führungsstilen lassen sich also Spitzenleistungen erreichen. Nur unter dem Aspekt der *Leistungshöhe,* die erreicht werden konnte, hat sich *bisher* keine der beiden Trainingsarten als entscheidend erfolgreicher erwiesen. Zumindest kommt als wesentlicher Einflußfaktor hinzu, eine wie starke unmittelbare Kontrolle der Trainer ausüben will und ob er dieses Vorhaben durchhalten kann.

Nicht dagegen bestätigt sich im Rudertraining, daß ‚demokratische' Führer (Trainer) eher personen- als aufgaben- und leistungsorientiert seien – im Gegenteil ist die Leistungsorientierung des Trainers durchaus mit der ‚demokratischen' Führung vereinbar, und bei den einzelnen ‚demokratisch' Geführten ist die Leistungsorientierung sogar größer als in ‚autoritär' geleiteten Mannschaften. Die ‚natürliche' Aufgaben- und Leistungsorientiertheit beim Training, die Meßbarkeit der Einzelleistung und die Anforderung exakter, gleichtaktiger Zusammenarbeit sorgen hier für die Abweichung von den Ergebnissen bei Rätsellösungsgruppen und Ballspielmannschaften. – Personenorientierung kann hier aber auch anders gedeutet werden: als persönliches Vertrauen des Trainers zu jedem seiner Ruderer, daß dieser auch

allein (etwa im Ferntraining) das vereinbarte Trainingspensum absolviert, ohne sich zu schonen. Aufgaben- oder Leistungsorientierung sind hierdurch keineswegs ausgeschlossen. Und in diesem Sinne ist der ‚demokratische' Trainer natürlich eher personenorientiert als der ‚autoritäre', der mißtrauisch darüber wacht, daß sich im Training niemand zu irgendeinem Augenblick ‚drückt'. In der Tat erschien es mir charakteristisch, bei ‚autoritär' geleiteten Trainingsgruppen zu sehen, wie viele Trainingsleute sofort den ‚Spargang' einschalten, wenn der Trainer nur einmal wegblickte! Das ‚demokratisch' geleitete Training ist in seiner Wirksamkeit darauf angewiesen, daß niemand sich ‚drücken' will. Das ist natürlich anstrengender.

Dennoch zogen alle von mir befragten Ruderer entschieden den ‚demokratischen' Stil vor, selbst wenn sie an den ‚autoritären' Trainingsstil gewöhnt und unter ihm sehr erfolgreich waren. Sie wollten nicht unbegründete Befehle ausführen, sondern einsehen, warum diese oder jene Maßnahme im Training nötig ist. Bei den ‚autoritär' geführten Mannschaften stellte sich meist eine oppositionelle Haltung gegen die Trainingsleitung ein. Die Ruderer fühlten sich unterdrückt – und nur, um nicht aus dem Leistungsverband ausgeschlossen zu werden, gehorchten sie murrend. Affekte, Aggressionen wurden nun vermehrt auf den Trainer projiziert, und dieser übertrug seine entstehende Gereiztheit, seine Affekte auf die Ruderer zurück (‚Gegenübertragung').

In manchen ‚autoritär' gelenkten Mannschaften bildete sich übrigens eine innere ‚demokratische' Opposition mehr oder weniger heimlich aus, also von der Trainingsleitung weder geplant noch gewünscht: zum Beispiel in zwei international erfolgreichen Vierermannschaften, in denen der Schlag- beziehungsweise der Steuermann die eigentlichen ‚demokratischen' Trainingsleiter waren. Die Ruderer spielten nach außen den Schein des Gehorsams, entschieden aber dennoch davon unabhängig ‚demokratisch' über die Fragen der Renn- und Trainingstaktik.

Ein Konflikt zwischen den Athleten und der äußeren ‚autoritären' Leitung beschwört fortwährend die Gefahr herauf, daß der Leistungswille durch eine apathische Reaktion geschwächt wird. Auch in vielen ‚demokratisch' geführten Mannschaften entstanden zwar Spannungen und Konflikte. Es bildete sich meist eine innere Konkurrenz oder ein Konflikt zwischen den Ruderern heraus, aber selten ein Autoritätskonflikt zur Trainingsleitung, wenn der Trainer eine Achtung gebietende Persönlichkeit war. Innere Konkurrenz stachelt zudem die Leistungsmotivation an. Die Gefahr, daß die Mannschaft in Leistungsapathie verfällt oder auch nur in der Leistungsmotivation nachläßt, ist viel geringer. Da die Spitzenmannschaften heute nahezu gleich gut veranlagt und gleich gut trainiert sind, entscheidet immer mehr die psychische Leistungsbereitschaft, die Motivation über den Erfolg. Die geringere Häufigkeit und Wahrscheinlichkeit, daß die Leistungsmotivation bei ‚demokratischer' Leitung nachläßt, können heute schon den Ausschlag über Erfolg oder Niederlage geben – und haben dies des öfteren schon getan.

Die psychische Beanspruchung im Training ist heute derart hoch, daß die einsichtige innere Beteiligung des Sportlers, das volle Einverständnis immer wichtiger werden, damit alle Motivationsreserven freigesetzt werden können.

Einverständnis ist unter ‚demokratischen' Formen leichter zu erzielen als unter ‚autoritären'. Der einzelne Ruderer ist selbst an der Diskussion und der Entscheidung über die taktische Rennplanung und die Trainingsprobleme beteiligt. Daher identifiziert er sich stärker mit dem Lösungsweg, auf den sich die Mannschaft geeinigt hat, als es unter Befehlszwang möglich wäre. Er erlebt diese Mannschaftsentscheidung zumindest teilweise als seine eigene Entscheidung. Die hiervon angeregte Hypothese einiger Spitzentrainer (insbesondere *Adams)* ist: ‚demokratisch' geleitete Mannschaften, zum Beispiel auch solche, die sich überhaupt nach eigenem Plan ohne äußere Einwirkung zusammenfanden, sind eher in der Lage, in Spitzenrennen außergewöhnliche Leistungsreserven freizusetzen, die sonst dem bewußten Zugriff entzogen bleiben, die aber immer häufiger rennentscheidend sind. Wenn diese Hypothese bisher auch noch nicht systematisch geprüft oder bestätigt ist, so beschreibt sie doch eine Reihe von Trainererfahrungen zureichend.

Zweifellos ist es leichter, das Training ‚autoritär' zu leiten. Und diese Organisation mag manchmal auch Zeit ersparen: Ein kurzer Befehl ersetzt lange Diskussionen. Die ‚demokratische' Methode hingegen läßt sich besser mit dem Suchen und Ausprobieren unter mehreren Möglichkeiten vereinen. Sie entspricht einer objektiveren experimentellen Haltung. Man findet wahrscheinlicher durch Diskussion eine richtige Lösung für ein offenes Problem des Trainings, als wenn allen eine einzige Interpretation diktiert wird. Das läßt sich durch Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Gruppendynamik mathematisch nachweisen.

Das erwähnte Ferntraining (bei dem die Ruderer an den Wochentagen in verschiedenen Städten selbständig trainieren und das für die Bildung von Nationalmannschaften der Amateure unerläßlich sein dürfte) ist nur unter ‚demokratischer' Trainingsleitung durchzuführen. Oft aber bietet das Ferntraining den einzigen Ausweg, eine Mannschaft trotz der beruflichen Pflichten der Mitglieder zusammenzuhalten. Die international erfolgreichen deutschen Achter der letzten zehn Jahre wären ohne Ferntraining allesamt nicht zustandegekommen.

In den allermeisten Fällen ist es dem Trainer nur möglich, ein mittleres Maß an direkter Kontrolle auszuüben. Er kann einfach nicht immer da sein und seine Augen überall haben. *Dann* aber führt nach den erwähnten sozialpsychologischen Erkenntnissen sowie nach den praktischen Erfahrung die ‚demokratische' Leitung des Trainings zu höherer Gruppenleistung.

Insgesamt und auf lange Sicht ist für den Trainer die ‚demokratische' Leitung doch zeitsparender. Es lassen sich auch mit dem einmal eingeübten ‚demokratischen' Stil viel mehr Mannschaften zugleich anleiten als mit dem ‚autoritären'. Ohne ‚demokratische' Verfahren der Trainingsleitung wäre die Arbeit der Ruderakademie in Ratzeburg von dem derzeitigen Personal überhaupt nicht zu leisten.

Das Problem des Trainermangels wäre bei einer weiteren Verbreitung ‚demokratischer' Führungsmethoden eher zu lösen. Und ebenfalls die Frage des Trainernachwuchses: Die frühe Erziehung der Trainingsleute zum Mitdenken, Mitdiskutieren, Mitplanen, Mitbestimmen, Mitverantworten und die langjährige Übung darin sind eine gute Trainerschule, eine weit bessere jedenfalls, als wenn der Nachwuchstrainer erst nach seiner Aktivenzeit zum erstenmal Trainingspro-

bleme lösen, taktisch planen, Ursachen erkunden muß. Der ‚demokratisch' Trainierte braucht all dies nicht erst als Lehrmeister zu lernen.

‚Demokratische' Anleitung erzieht zur Selbständigkeit und bereitet den Athleten besser als die Gewöhnung an strikte Vorschriften darauf vor, plötzlich auftretende, unvorhergesehene Zwischenfälle im Wettkampf allein zu meistern. Denn dort steht ihm kein Trainer zur Seite.

Aber verführt die ‚demokratische' Diskussion nicht dazu, daß die Trainingsleute sich das Training angenehmer (weniger anstrengend) gestalten? „Diskussionen eines Rennruderers zielen immer darauf ab, den Weg des geringsten Widerstandes gehen zu können, sie fördern also niemals das Training ... , so ist ... noch niemals die kategorische Forderung der Rennruderer laut geworden, nun endlich einmal härter zu trainieren." Diese Ansicht eines bekannten ‚autoritären' Trainers ist nach meinen Erfahrungen schon Dutzende von Malen widerlegt worden. Oftmals kamen Klagen aus den Reihen jüngerer, noch nicht austrainierter Trainingsruderer, ihr Trainer sei „zu lau", sie kämen fast frisch von der Strecke zurück – auch das Wintertraining sei nicht hart genug.

Zweifellos jedoch stellt die ‚demokratische' Methode höhere Anforderungen an Trainer und Athleten. Sie ist nichts für Leute, die der nicht traditionslosen Ansicht sind, Ruderer hätten dumm und stark zu sein. Daher kann sie nicht als Allgemeinrezept empfohlen werden. Sie ist keineswegs für alle Mannschaften zweckentsprechend. Für intelligente Studentenmannschaften einer höheren Leistungsklasse mag sie angebracht sein, aber nicht für einen Jugend-Anfänger- Vierer. Hier muß der Akzent mehr vom ‚demokratischen' Pol fort gesetzt werden. Es bleibt die Kunst des Trainers, zwischen dem schon aus erzieherischen Gründen möglichst zu vermeidenden, streng ‚autoritären' Stil und dem ‚demokratischen' Ratschlag für jede Mannschaftszusammensetzung eine eigene beste Lösung zu finden, die sich wünschenswerterweise der ‚demokratischen' Grundeinstellung wenigstens etwas annähern sollte – gerade auch bei den Jugendlichen, die besonders empfindlich darauf reagieren, wenn sie als bloße Befehlsobjekte, als Material ehrgeiziger Trainerwünsche oder des Leistungsfortschritts allein behandelt werden.

Der ‚demokratische' Führungsstil (insbesondere in Verbindung mit einem gerechten Leistungsauswahlverfahren) kann auch den Rollenkonflikt des Trainers entscheidend abschwächen, der darin besteht, daß der Trainer zugleich vertrauenswürdiger Anleiter ist, dem man Schwierigkeiten ratsuchend unterbreiten kann, und auch der Richter, der die Schwächen des Trainingsmannes entdecken und unter Leistungsgesichtspunkten beurteilen muß.

Natürlich läßt sich das Problem der Trainingsführung in Mannschaftssportarten wie dem Rudern viel schwieriger lösen als etwa bei Einzelkämpfern der Leichtathletik. Eine Mannschaft muß immer gelenkt werden, damit eine erfolgreiche Aktion überhaupt zustandekommt, insbesondere auch dann, wenn sich ein Führungskonflikt in der Mannschaft selbst ausprägt. Der Laissez-faire-Stil ist hier völlig ungeeignet, weil erfolglos. Das heißt auch: Der *verabsolutierte* ‚demokratische' Führungsstil ist im Rudern nicht erfolgreich.

Nun kurz zur angekündigten Bewertung der beiden Stile der Trainingsleitung für die Erziehung des Athleten:

Das sogenannte pädagogische Übertragungsproblem ist noch ungelöst. Es kann uns hier nicht beschäftigen. Setzen wir aber einmal voraus, daß eine erzieherisch wirksame Übertragung von im Sport erlernten Verhaltensweisen auf andere Bereiche möglich ist, wenn der Athlet bewußt dazu angeregt und auf diesen Vorgang aufmerksam geworden ist (etwa durch Anleitung des Trainers) und wenn er diese Übertragung selbst erstrebt und nicht mit seinem Werterleben und seinen Zielsetzungen ausschließlich im Sportlichen verhaftet bleibt. Außer Spitzenkönnern der Leichtathletik (*Martin, Bannister, Chataway* und besonders *Neumann*) haben auch international erfolgreiche Meisterruderer (*Rutils, Lenk*) und Trainer (*Adam, Read*) öffentlich den Schluß gezogen, daß eine so gezündete Übertragung dieser Art möglich ist. Für diese allgemeine Selbsterziehung nun ist der Unterschied zwischen ‚autoritärer' und ‚demokratischer' Trainingsführung von entscheidender Bedeutung. Der ‚demokratisch' angeleitete Athlet hat gelernt, selbständig ein ihm gegebenes Rahmenprogramm durchzuführen, im einzelnen selbst erst zu gestalten. Er kann seine Energien einteilen, sich eine eigene Taktik zurechtlegen. Er weiß sich allein auf sich und seine Leistungskraft verwiesen – wie im sportlichen Training und Wettkampf, so in anderen Lebensbereichen. An dem Selbstvertrauen, das er sich in unzähligen sportlichen Wettkämpfen erworben hat, mag er sich auch in dem sogenannten Lebensernstbereich orientieren, soweit dieser sich in ähnlichen Leistungssituationen (etwa Prüfungen) und der Vorbereitung darauf ausprägt. – Im Gegensatz zu dem Trainingssportler, dem minutiöse Anordnungen jede Bewegung vorschreiben, hat er die Freiheit zum eigenen Entwurf, die Fähigkeit zum selbständigen Gestalten der Verhaltensweisen als Dauererfahrung aus dem Sport in sich gespeichert. Hierauf kann er bei den meisten Leistungsaufgaben und -vorbereitungen zurückgreifen. – Ferner lernt er am praktischen Beispiel der kleinen Gruppe, seine Meinung in der Diskussion zu bilden und zu vertreten: Er erfährt vieles über demokratische Prozesse der Willensbildung und der Kunst, Kompromisse einzugehen – eine staatsbürgerliche Schulung im kleinen, gerade für Jugendliche nicht unwichtig.

Eine Hauptmotivation der sportlichen Tätigkeit ist es, daß der Athlet sich selbstverantwortlich vor seinem eigenen Urteil und dem anderer bewährt, bestätigt (Geltungsmotiv, Realitätsanpassungsmotiv). Dieses Streben nach Selbstbestätigung kann echt und vollständig nur beim ‚demokratischen' Trainingsstil erfüllt werden. Denn unter ‚autoritärer' Trainingsführung hat der Sportler seine Verantwortung für sich selbst, für seine Handlungen und Entwicklung – kurz seine Freiheit – delegiert an den Trainer, der alles bestimmt und verantwortet. Angesichts der Wirkungen des Sports für die Persönlichkeitsbildung ist die Trainingsarbeit im ‚demokratischen' Stil viel fruchtbarer als die ‚autoritäre' Form, zumal allein die diskussionsoffene, die ‚demokratische' Trainingsleitung den Werten unserer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft entspricht. ‚Autoritäre' Trainingsformen für ausgebildete, kritikfähige, intelligente Seniorsportler bilden ein geradezu men-

schenunwürdiges patriarchalisches Relikt, das oft bloß der Selbstbestätigung des Trainers oder der Funktionäre dient, die sich selber ihre Unersetzlichkeit beweisen müssen.

Sport kann nur dann echt eine Schule der Demokratie sein, wenn das Training selbst demokratischen Leitwerten und Formen folgt.

Zusammenfassung: Sowohl ‚autoritär' wie ‚demokratisch' geleitete Rudermannschaften erreichten in den letzten Jahren die höchsten internationalen Erfolge. Nur unter dem Aspekt der Leistungshöhe, die erreicht werden kann, hat sich bisher keine der beiden Trainingsarten als erfolgreicher erwiesen. Beide Leitstile haben Vorteile und Nachteile. Während die ‚autoritäre' Art einfacher und vielleicht schneller zum Ziele führt und ausgedehnter anwendbar ist, garantiert die ‚demokratische' Methode eine höhere innere Selbstbeteiligung bei intelligenten Athleten und macht einen geringeren Schwund an Leistungsmotivation wahrscheinlich. Wegen der höhergradigen Identifikation mit den Mannschaftszielen ist hypothetisch zu erwarten, daß unter ‚demokratischer' Anleitung eher sonst nicht zugängliche Leistungs- und Motivationsreserven freigesetzt werden können als unter ‚autoritärer'. Diese Hypothese ist nicht streng geprüft, aber geeignet, viele Einzelerfahrungen von Trainern auszudrücken.

THE SUCCESSES OF SCIENCE AND SCIENTIFIC-THEORETICAL REALISM: A LESS THAN DIRECT CONNECTION

DRAGAN YAKOVLYEVITCH

> "Knowledge does not refer to an 'absolute' world, the nature of which could also be identified without our theories, and the world is not completely opened up to any absolute knowledge."
>
> (J. Mittelstraß)

Abstract. This essay discusses the difficulties involved in legitimating a realist interpretation of the way scientific theories are formed, as well as of these theories themselves. First, I want to offer a sketch of the peculiarities of science and of the possibilities for interpreting it in a realist or antirealist way. I shall also examine at length two arguments in favour of scientific-theoretical realism made in the course of recent discussions.[1] Finally, a suggestion made by H. Sankey for an understanding of this argumentation will be considered.

Key words: scientific realism, reality vs. theory, value judgement, objective truth

I. What constitutes the proximity between science and reality?

It is a fact that the majority of scientists – both natural scientists and social scientists (with the notable exception of scholars of the formal sciences, i.e. mathematics and logic) – are motivated in their scientific practice and the theory formation it entails by basic assumptions that are realist in character: they make their efforts trusting that on the basis of these efforts, it is possible to understand and to describe reality itself or its constituent parts correctly. Thus, separate fields of scientific enquiry are delimited on the basis of separate aspects of reality (inorganic and organic nature, economic life etc.). Once theories have been developed, these aspects of reality will then be taken to constitute the area of validity for these respective fields of scientific enquiry, and the areas in which they must prove themselves. In the investigation of each of these fields, further empirical methods are employed and generalizations are constructed based on cases observed in reality.

[1] Instead of the usual term, "scientific realism", I use "scientific-theoretical realism", since – as Putnam also points out – the attribute "scientific" is generally understood as a value judgement, as well. Thus, the alternatives to "scientific" realism would appear to be "unscientific" or at least "less scientific". Therefore, it is appropriate to give preference to the term "scientific-theoretical realism", which will be abbreviated in the following as "StR".

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 23–34, Bucureşti, 2011

In all sciences, the so-called "experimental laws" play an important role. In principle, they will retain their validity regardless of their different theoretical interpretations. Arguments in favour of the realist interpretation of science can be found in the influential empiricist tradition and the convictions of *common sense*. Both see the main objective of scientific enquiry in an adequate description and explanation of reality, and they demand from such scientific enquiry that it involve methods of empirical investigation and examination.

Ultimately, the concrete technological application of scientific knowledge constitutes a trial of theories against reality. Technologies developed on the basis of certain scientific insights test the validity of these theories in reality. Successful practice is then supposed to be evidence of the correct identification of real facts. It is thus assumed that we owe efficient ways of coping with respective aspects of reality to correct scientific representations of reality – e.g., agricultural success is ascribed to the correctness of theories of chemistry, advances in space travel to the correctness of theories of physics, and both kinds of theory are credited with successes in the development of technologies and industrial production of different kinds.

II. What constitutes the distance between science and reality?

In all sciences, the majority of phenomena is interpreted in a considerably abstract manner, which renders the respective theories the more difficult to validate, and to put them to practical application. Phenomena are represented schematically, with some of their concrete features being deliberately disregarded. In economics, for example, behavioural models are developed by ignoring the fact that the behaviour of real economic agents is often less than rational. Later on, the attempt is made to include this factor of irrationality in human behaviour in these models. Thus, idealized theories – based on certain law-like assumptions – are employed for so-called approximative explanations and prognoses of facts and incidents which belong to the subject field of enquiry. (Any difference between the result expected on the basis of such an idealized explanation and the actual result observed in empiric study is interpreted as an error based on an incomplete realization of the idealized conditions called for by the theory.) The elaboration of the required laws by extrapolation from empiric observation and generalization is difficult in those sciences in which experiments are only possible in a very limited way. In these cases, models that do not mirror reality are developed and examined in terms of the implications they have. Ultimately, this leads to the formulation of law-like statements. These statements are the result of metaphysical assumptions as well as of the hypotheses of the models, both of which combine to formulate a kind of ontology, an image of the nature and functioning of the phenomena of the subject field of enquiry. In the other sciences, too, theoretical terms and theoretical propositions of laws on a high level of abstraction often occur, which cannot be related back to empirically founded terms and principles.

Owing to these, and similar, circumstances, philosophers of science currently largely tend to accept the thesis that scientific statements and theories are empir-

ically underdetermined, as it were, and that there is thus no straight path from empiric enquiry to the elaboration of explanations, prognoses or theories. On the other hand, there is also another widely accepted thesis that emphasises the fact that observations and empirical statements made by scientists are often theoretically charged, i.e. informed by theoretical assumptions and background knowledge. This fact also renders the objective examination of those observations and statements more complicated, as P. Duhem emphasised at a very early point. A well-known example for this phenomenon is provided by observations in astrophysics, which are made with telescopes and depend on a theory of light and optics that is at least assumed as background knowledge for making such observations in the first place.

Apart from the diachronic relativity of different world views, which have been offered within the history of science, the synchronic relativity of different interpretations of one and the same scientific theory – e.g., quantum mechanics – must be considered, also. It is well known that Bohm and Heisenberg developed two different interpretations or forms of expression for this theory which – as Mittelstraß points out – produce empirically equivalent, but conceptually completely different, formulations, so that it is not possible to decide for or against either formulation by taking into account observations only. Since one and the same theory may be connected with several contradictory and ambivalent interpretations, that theory's reference to reality will appear less definite.[2] As Mittelstraß asserts, a given theory "delimits the range within which world views may be developed, but it does not of itself definitely commend one world view over others."[3]

Ultimately, all scientific practice is informed by value judgements and decisions which, in spite of a certain connection with reality, clearly transcend reality and relate to the subjectivity of the theoreticians and scientists making them. It is exactly these value judgements and decisions by leading scientists that T. S. Kuhn, P. Feyerabend and others see as the key instances for great paradigm changes in the history of science, because these changes are about choices of theory, i.e. the preference for one paradigm over its alternatives.

It is considerations as these that have largely discredited not only the so-called "common-sense realism" in current discussions among philosophers of science, but also the term "objective truth": it is now used with much greater reservations and caution than at the beginning of the 20th century. There seems to be no way back to the naïvely realist ideas of scientific theories and the entities proposed by these theories. In both fundamental directions, namely from reality to

[2] Cp. Mittelstraß (2002).

[3] *Ibid.*, p. 245 (transl. S. Seippel). Mittelstraß also draws attention to another example from the history of science, *viz*. the different potential interpretations of Maxwell's theory of electrodynamics. The mechanistic tradition of the 19th century interpreted the electromagnetic field as one "state of a mechanical ether", whereas Einstein viewed it as an "independent factor" (cp. Mittelstraß (2001), p. 20).

theory (through empiricism) as well as from theory to reality (via empiricism), the path towards a direct and completely definite connection appears quite blocked.

III. One common argument in favour of Scientific-theoretical Realism, and its limitations

The above-mentioned loss of definiteness of the relationship between reality and science, or rather of the reference to reality of scientific theories, which can hardly be compensated at the current point in the development of modern philosophy of science, has created a new and complex situation. Correspondingly, attempts are also being made to develop a different kind of argument in favour of StR. Sometimes, recourse is taken in this context to traditional pillars of the realist interpretation (like practical success based on science). This latter strategy has been re-employed, in an updated fashion, by H. Putnam and (in his wake) by H. Sankey, in a most interesting contribution to the discussion. Sankey rightly points to the difference between "negative" and "positive" arguments in favour of realism and advances the *success argument* as a positive argument, for which he is indebted to Putnam.[4] (It has already been mentioned that this argument antedates Putnam's work, but he has placed special emphasis on this argument in the recent discussion.) After two quotations from Putnams works, Sankey offers the following summary of the success argument:

> Given the truth of its theories and the reality of its entities, it is only to be expected that science should manifest the striking degree of success that it does. Because scientific realism provides so natural an explanation of the success of science, while alternative approaches provide an unsatisfactory explanation, we should accept scientific realism as true. This kind of argument is called an inference to the best explanation. [...] Such arguments tend to be compelling but not conclusive. For example, one might argue that the hypothesis of an external world is a much better explanation of our experience than is a Cartesian hypothesis of an evil demon. We do not thereby conclusively show the Cartesian hypothesis to be false. But we provide a reason for believing the external world hypothesis. Similarly with scientific realism. Inference to best explanation provides reason to accept scientific realism without necessarily proving it true or refuting the alternatives.[5]

There are two aspects to this discussion: on the one hand, there is the definite statement of the argument itself, and on the other, there is its specific interpretation. In my view, the above dipartite formulation of the argument is not entirely fortunate. The first part rests on an assumption that is actually much disputed and in need of justification, *viz*. that the truth of scientific theories and the reality of scientific entities is a fact. If one reads this statement in the hypothetical way in which it is intended ('If we assume that the truth of scientific theories and the

[4] Cp. Sankey (2002). This publication is a contribution to the discussion on scientific-theoretical realism called for by the editorial board of DIVINATIO.
[5] Sankey (2000), pp. 117–118; emphases added.

reality of science's entities be given ...'), then this aspect of Sankey's argument would be rather trivial – in terms of an inference, it would state:

> If the (hypothetical) condition Z, which might potentially explain X correctly, were met, X would be explained correctly.
> Let us assume that Z were given.
> Thus, X is explained correctly.

An inference of this kind simply affirms the condition on which the argument rests and repeats it, without at the same time stating the reason why this condition ought to be seen as fulfilled. Structured in this way, the first part of the argument merely points towards possible correlations between StR and the success of science. No well-founded inference is made from this, on the basis of which a conclusion might be drawn that would provide an explanation for StR.

This inference is discussed in the second part of the argument, which is supposed to deliver a verdict. In a rather imprecise way, it identifies the question of how the success of science is to be explained as the desired basis on which the validity of StR can be concluded. Sankey reads this inference itself as a so-called "inference to best explanation", while at the same time stating that it is not conclusive. Before we discuss this specific interpretation of the success argument and try to explain the argument's inevitable lack of conclusiveness (which Sankey does not do), I think it is more pertinent to reverse the argument: i.e. to start from the assumption that science has achieved great successes, and to ask then what inferences this allows with regard to StR, or to the assumption that science's theories were true and its entities real. Next, it must be analysed how the offered interpretation for the argument may be defended. In order to do so, I would first like to restate the "success argument" as follows:

> (1) Scientific theories achieve success in predicting and describing phenomena and in controlling the natural environment by means of technology (an empirical statement, i.e. a statement of fact).
> (2) StR provides the best explanation for this fact (an assessment).
> (3) Thus, we should accept StR.

If we deem (1) to be beyond reasonable doubt, (2) remains as the disputable (and at the same time decisive) step in the argumentation. It is an assessment, and assessments can be questioned. Those theoreticians of science who argue in favour of StR in the way sketched above are aware of this and therefore sometimes introduce a further assumption on which (2) is intended to rest. This assumption (which itself could be regarded to constitute a further argument) states that

> (2') All alternative explanations of the success of scientific theories make these theories to miracles or cannot give satisfactory explanations, and therefore, they leave (1) unexplained (i.e. a "miracle").

However, this additional assumption, which Sankey also seems to make, entails two significant problems:

(A) First, even if the entire set of alternatives to StR were formulated, and all of these alternatives $A_1,...,A_n$ were eliminated with the aid of the miracle argument (2'), it would not be possible to conclude with any certainty that StR is correct. The insufficiency of alternative explanations is not a positive reason for the correctness of the only remaining alternative – i.e. StR. If StR itself as the only remaining alternative is correct cannot be decided by excluding the other alternatives. If the comparative interpretation was correct (!), this exclusion merely proves that $A_1,...,A_n$ each provide worse explanations than StR, and that StR is thus better than each of them. Whether this better explanation, as 'the best one', is actually correct when considered absolutely, is another question. We cannot simply disregard the possibility that StR, even if it gives a better explanation than $A_1,...,A_n$, might also employ problematic or even incorrect assumptions. (Thus, such a better explanation might just employ assumptions that are *less incorrect* than those employed by the other alternatives.) Whether this is the case or not cannot be determined merely by eliminating the alternative explanations.

There is a methodological relation between the miracle argument and the assertion that StR is the "best" explanation for success of science: by stating, on the basis of this argument, that $A_1,...,A_n$ would render the success of science an (unexplainable) miracle, StR is cast as the only remaining alternative or explanation and at the same time as "the best", *viz*. the best available explanation. But the best *available* explanation, isolated in this way, must not be identical with the best solution in the sense of an optimal explanation for a particular fact.

(B) Furthermore, this additional assumption of the miracle argument, considered by itself, is not automatically self-evident or rather as logical as it is generally assumed by proponents of this line of argumentation. Therefore, it has to be examined first whether all alternatives to (2) really will do as badly, or whether some of them might not offer an acceptable explanation.

In doing so, we ought not to be distracted by the suggestive analogy with the explanation of our experience, employed to rhetorical effect by Sankey. In this analogy, the Cartesian alternative of an explanation that assumes the existence of an evil demon fares badly in comparison to ontological realism (although even this might not be entirely beyond dispute). There have been, and there are still, more promising and more acceptable alternative explanations for the success of science than such assumptions, which can hardly be made plausible. Thus, for instance, we ought to consider the alternative offered by the traditional phenomenalistic challenge: seen in the context of van Fraassen's "constructive empiricism", it is a point of view that today must be seen as well worth consideration. This alternative suggests that we renounce StR as an unnecessary metaphysical assumption and be content with the more restrictive explanation of (1) which states that scientific theories that lead to success have proved "empirically adequate", and that this is all we have to assume in the given context.[6] To summarize the point of van Fraassen's argumentation: the

[6] It might be noted that Immanuel Kant, too, was of the opinion that the phenomentalistic interpretation of science was absolutely satisfactory and that there was no need to look for

claims for validity of scientific theories can be redeemed without reference to metaphysical realism! This interpretation of (1) provides a provisional explanation; it has explanatory power we might perhaps assess differently, but it surely does not render (1) a miracle. Furthermore, there might actually be some merits to commend such an interpretation as compared to StR. In terms of logic, for instance, this hypothesis is more easily defended because its claims are much more limited. Neither does it involve us with those well-known difficulties attached to StR (e.g. those connected with the theory of a convergence towards the ultimate truth). This would be another reason not simply to accept the additional "miracle argument", which is actually used to bolster the "success argument" – especially since it employs the wrong, indefensible premiss which says that strictly speaking, there are no sensible alternatives to StR. In principle, this argument would be acceptable in a much more moderate form, *viz*. as a means of qualifying possible alternatives to StR in the sense they are "less able to explain", or that they explain "less convincingly". This would make it the product of a more differentiated comparative evaluation of possible and useful alternative explanations, an evaluation of those explanations in terms of their explanatory power. Looked at in this way, the (non-)miracle argument as a further premiss becomes superfluous, especially since (2) already expresses this kind of comparative evaluation.

The miracle argument would only contribute something to this argumentation in its strong form, namely as a claim which eliminates all alternatives to StR in advance. But it has proven to be empirically untenable in this form. It is therefore more sensible to return to the original argument in favour of StR, i.e. to do without an additional assumption of this kind.

Let us then return to the question whether (1) (i.e. the success of science) is a good basis for StR. Regarding this question, counter-arguments emerged in the scientific-theoretical discussion which questioned the very "success criterion" itself. Thus, Feyerabend has pointed out that the attempt "to see the success of science as the measure of the reality of its constituent parts" fails. For success and failure are "culturally determined terms" so that something may be viewed as a success from the point of view of "one cultural practice or another".[7] According to this thesis, every claim to success (or failure) must be relativized historically, i.e. viewed in relation to the respective specific cultural practices which in one period of human history or another were regarded as decisive (or still are). Independent of such cultural practices, this kind of claim cannot rightly be made. Even though we might not want to agree with this kind of relativization of the success criterion (which Feyerabend proposes in the context of his historicist view of science), there remains one important implicit aspect to his argument that has to be considered in the present context: it is the potential criteriological efficiency of the success criterion which – like all criteria – ought to enable us to establish effective

---

further explanations that would also account for the metaphysically assumed facts *per se* that are "behind" the world of our common empiricism.

[7] Feyerabend (1989), pp. 189–190 (transl. S. Seippel); emphases added.

evaluations of the phenomena that are to be measured. In this context, two kinds of impediments can occur:

(i) It is a well-known phenomenon from the history of science that a sound theory (often one that is later accepted) can have problems in getting established – one example might be heliocentric ideas in physics.[8] Occasionally, theories of this kind have taken centuries until they were established.
Thus, there are theories which today could be regarded as correct in terms of StR, but which did not meet with success or the recognition that would accompany it over long streches of time in the history of science. It cannot be ruled out completely, either today or in the future, that scientific theories, which will be generally accepted at later points in time, will not meet with success but rather be crowded out by worse competitors because of the respective historical circumstances.

(ii) Also, the history of science has seen concepts meet with success even though they later turned out to have been mistaken.
Circumstance (i) emphasises that the success criterion can prove a criterion with a potentially postponed effect, i.e. its strength for decision-making may take effect only after some delay. This circumstance weakens its potential applicability within the scope of the respective arguments in favour of StR, but it does not affect its fundamental capacity for support. In other words: the use of this criterion can entail difficulties which can endure (sometimes for centuries) in each respective, historically unique, situation. It is assumed that ultimately, the success criterion ought nevertheless be capable of separating correct scientific theories from incorrect ones, and of correctly assessing in how far the correct ones are true to reality. Its operative reliability, on the other hand, might vary in each concrete situation in the history of science. Now, does that make the success criterion an inherently good criterion that is merely hard to apply in some instances?

(i) also demonstrates that merely because one does not meet with the success one expected (or perhaps even experiences failure), this is not automatically taken as manifest proof of the given theory's definite incorrectness.

If we do not view the success criterion in a metaphysical way, and if we do not want to speak of the "success *per se*" of correct scientific theories or of the "failure *per se*" of incorrect scientific theories – irrespective of their factual record – it is more appropriate to view the criterion's potential use in terms of a time index and to regard it as rooted in its respective research context, or the current level that

[8] The importance of this experience for an interpretation of the rationality of scientific knowledge has been pointed out by several philosophers of science, among them Feyerabend (1998).

has been achieved in the evolution of scientific knowledge. In this respect, a relativization of the efficient operative applicability of the success criterion appears inevitable. Another possible strategy, and one that would be complementary to this one, would be to make the following claim: under ideal conditions – which, as we know, will often enough not be met in the history of science – the success of a theory would be an unequivocal indicator for its correctness, while its failure would be an indicator for its incorrectness. As we shall see presently, however, the relation between the successes of science and the correctness of scientific theories is not as direct as it may seem.

Circumstance (ii) entails even more serious doubts regarding the success criterion. The possibility that wrong assumptions and theories can lead to successful prognoses and practical instructions shows that success must not be regarded as an exclusive feature of correct assumptions or theories. Under this circumstance, the argument in favour of StR based on success is damaged and loses a large part of the unequivocalness that is central to the argumentative purpose. Let us consider two examples from the history of science.

The first is an example given by Nancy Cartwright and introduced into the present discussion by I. Hacking: according to the current theory of light, the photon is an "integral element" of adequate conceptions of light. But there are also authorities in the field of optics who seriously question the existence of photons and argue that a "more profound theory" would provide evidence that the photon is primarily an "artificial product of our prevailing theories" of light. Such appraisals do not suppose "that the prevailing theory of light is simply wrong", but that "a more profound theory (...) would retain most of our prevailing ideas about light, but would demonstrate at the same time that the effects we associate with photons actually obey a wholly different aspect of nature."[9] (Cartwright points out that from this point of view, one could take an antirealist opinion regarding photons without at the same time rejecting outright the idea of realism in general.) The effects that are attributed to photons might thus be described correctly, and based on these effects, correct prognoses could be made and the experiments and (technological) actions connected with our assumptions about such relations of effect could be employed to success.

I take the second example from a very stimulating essay by Mittelstraß. It concerns the former caloric theory and the use it was put to in the production of heat engines.[10] The incorrect caloric theory, which was the basis for Carnot's early 19th-century development of a conception for heat engines that is still recognized today, stated that heat is "a special substance" that is "able to force its way into the body and to cause a rise in temperature." Mittelstraß comments:

> Since heat thus has a material nature, it is preserved in all thermal processes – such processes merely signify an exchange of caloric, but not its generation

[9] Cp. Hacking (1996), p. 57. My summary of Cartwright's argumentation is also based on Hacking.
[10] Cp. Mittelstraß (1997), pp. 294–295.

> or destruction. This conservation law suggests that thermal processes ought to be viewed as cyclical processes; a full analysis of one such process should then demonstrate how the initial thermal state is achieved again. And this is precisely the point of departure of Carnot's theory of the heat engine. Had Carnot started out instead from the more correct idea of the dissipation of heat or energy, he hardly would have considered the cyclical process as an analytical tool.[11] (...) In fact, heat does not have a material nature, and neither is it subject to a conservation law. Nevertheless, the erroneous, incorrect approach of caloric theory led to an analysis of heat engines that is correct in principle. Even today, particularly the calculation of energy efficiency and the independence of energy efficiency from the material medium used, both of which are based on this process, are recognized.[12]

In this instance, incorrect assumptions about the nature of heat (as well as the analogies suggested by these assumptions) led to correct prognoses and the development of a quite efficient technology!

In both examples, the following situation presents itself: because of assumptions and theories (the assumption of the existence of photons, caloric theory) that have either proven incorrect or at least been seriously challenged in terms of their correctness, certain ideas were formed about causal relationships that in turn facilitate the development of successful explanations and prognoses, or of successful technology (heat engines etc.). In cases such as these, incorrect theories give an idea that is *in principle* correct about the way things are, but they do not give an idea about what the things *really* are.

Therefore, in certain cases the success of science can be based on assumptions and theories that are seen as problematic or that may even prove incorrect. In my opinion, this is precisely the point why the success argument cannot be conclusive (even if we did not want to take it as an inference to the best explanation)! There have been successes, and there will in all likelihood also be future successes, which are not based on correct, but on more or less incorrect, assumptions and conceptions. By definition, incorrect assumptions do not correspond to reality, they do not have a reference to reality. This (perfectly real, as we have seen) possibility of a success of science based on incorrect assumptions discredits a major part of

---

[11] *Ibid*., p. 294 (transl. S. Seippel). As Mittelstraß points out, the crucial point was "the analogy between a heat engine and a hydro-electric power station": "Since heat has a material nature, a heat engine's mode of operation follows the example of power generation by falling water. In the first phase of the Carnot process, caloric is absorbed; this corresponds to the collection of water in a pool. In the second phase, caloric is allowed to descend, as it were, from a higher temperature level to a lower one, just like water would fall down a certain height. The remaining phases of the Carnot process correspond to the pushing back of the water onto the higher level. The second phase represents the process that is crucial for the effect of a heat engine, i.e. the running down of hydrogen, and this idea is essentially founded on the analogy with falling water and with the assumption that heat has a material nature" (emphases added).

[12] *Ibid*., p. 295 (transl. S. Seippel).

the success criterion and its potential use for bolstering StR. One might agree with Sankey and try to compensate for this by claiming that the success of scientific theories merely provide us with "one reason" for accepting StR, this would be cold comfort indeed. For one good reason might also be fielded in favour of alternative interpretations of science, e.g. for instrumentalism or phenomenalism and especially for the revival and reformulation of the latter by van Fraassen. An instrumentalist explanation for successes of science is quite possible, at least with respect to research, i.e. science's functions of problem solving and problem prognosis. (Especially with regard to these functions, Thomas S. Kuhn (1976) was also prepared to speak of a continuous progress in the history of science.)

In conclusion, it must be stated that for StR to be viewed as the best explanation, it requires stronger support than that given by Sankey.

In the current discussion, it is thus not the case that we have a well-founded opinion, StR, on the one hand, and completely ill-founded alternative opinions on the other hand. Instead, we are dealing with the two well-founded opinions, which are subject to comparative evaluation and ought to remain so. Therefore, I suggest that we view StR explicitly as one hypothetical assumption for explanation that must compete with other sensible interpretative hypotheses (e.g. instrumentalism and phenomenalism).

This kind of comparative evaluation would have to be based on more thorough considerations of common sense, of the logical aspects of alternative interpretations and their capability for explanation, of experiences from the history of science and of explanations for the behaviour of scientists themselves. Instead of striving for some compelling "proof for realism", we will lend our support to StR to the extent to which alternative interpretations of science cannot rationally legitimize their claims to be the better options. This is obviously to make a weaker claim than the majority of supporters of StR, including H. Sankey, would like to see. An argumentation of this kind, however, opens up a path along which, in most cases, StR can prove itself in comparison with its competitors to be the more satisfactory hypothesis for the interpretation of science, and the one that in total has a greater capacity for explanation.

(Transl. from German by *Sonja Seippel*)

Bibliography

Feyerabend (1989), Paul: *Irrwege der Vernunft*, Frankfurt a.M.
Feyerabend (1998), Paul: *Trentiner Vorlesungen* (Ed.: V. Engelmann, P.), Wien.
Hacking (1996), Ian: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*, Stuttgart.

Jakowljewitsch (1996), Dragan: *Realismus oder Instrumentalismus?* Aufzeichnungen zu einer alten und weiterhin lebendigen Streitigkeit in der Wissenschaftstheorie, in: Facta Universitatis, Vol. I, No. 3.

Kuhn (1976), Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M.

Mittelstraß (1997), Jürgen: *Vom Nutzen des Irrtums in der Wissenschaft*, in: Naturwissenschaften 84.

Mittelstraß (2000), Jürgen: *Zwischen Naturwissenschaft und Philosophie:* Versuch einer Neuvermessung des wissenschaftlichen Geistes, Konstanz.

Mittelstraß (2001), Jürgen: *Konstruktion und Deutung – Über Wissenschaft in einer Leonardo- und Leibniz-Welt*. Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde, Berlin.

Sankey (2002), Howard: in: DIVINATIO, 2002.

DESPRE MULTIPLA SEMNIFICAȚIE A TERMENULUI „INTENȚIONALITATE" ÎN PSIHOLOGIA BRENTANIANĂ

ION TĂNĂSESCU

On the multiple senses of term intentionality in Brentano´s psychology. The study distinguishes three meanings of term "intentionality" in Brentano: intentionality as immanence of the object in conscience, intentionality as relationship between conscience and this object, and intentionality as relation of sensation content to the cause which provokes its appearance. I shall argue that the last two of these meanings constitute the modern dimension of Brentanian intentionality.

Key words: Brentano, psychology, consciousness, intentionality

Psychologie vom empirischen Standpunkt (1874) a lui Franz Brentano (1838-1917) este considerată astăzi ca veriga mediatoare dintre concepția scolastică şi cea contemporană asupra intenționalității. Textul clasic responsabil pentru această joncțiune este următorul: „Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistența intențională (sau poate mentală) a unui obiect şi prin ceea ce noi am numi, deşi nu cu expresii complet clare, relația (*die Beziehung*) cu un conținut, orientarea (*die Richtung*) spre un obiect (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate) sau obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă. Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, deşi nu fiecare în acelaşi mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat (*anerkannt*) sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit."[1] În acest pasaj fenomenul sau actul psihic este caracterizat prin două note: inexistența intențională a obiectului şi relația sau orientarea actului spre acest obiect imanent. *Inexistență* înseamnă aici „existență în" – în fundal se află latinul *inesse* si elinul *eneinai*, „a fi în", iar *intențional* nu se referă atât la ceea ce are caracterul unei intenții în sens practic sau etic: intenția sau voința de a face ceva, ci la formele – intențiile sensibile sau inteligibile prezente în facultatea cognitivă[2]. Contextul tradițional relevant aici este perspectiva aristotelică asupra

[1] Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, (*PsI*) Nachdruck Bd. 1, Hamburg 1973; (v. şi traducerea romînească în *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini şi interpretări*, edit. Ion Tănăsescu, Bucureşti, Paideia, 2002, p. 39).

[2] V. în această privință H. Spiegelberg *<<Intention>> und <<Intentionalität>> in der Scholastik, bei Brentano und Husserl* în „Studia Philosophica" 29 (l969), p. 192 şi urm. (v. şi traducerea realizată de P. Balogh în antologia tocmai menționată, p. 81 şi urm.).

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 35–40, Bucureşti, 2011

cunoaşterii sensibile conform căreia în procesul de cunoaştere forma este separată de materia cu care este unită în lucru şi este preluată ca formă sensibilă, imaterială, în organul de simţ: „Nu piatra însăşi e în suflet, ci forma ei substanţială."[3]

Din perspectivă istorică interpretarea fundalului tradiţional al intenţionalităţii brentaniene a condus la următoarele rezultate: pentru Herbert Spiegelberg esenţa intenţionalităţii brentaniene este reprezentată de imanenţa formei în facultatea de cunoaştere[4], pentru Ausonio Marras relevantă ar fi aici nu atât această imanenţă, cât referinţa acestor forme la obiectul transcendent lor[5], pe când pentru Klaus Hedwig, cel mai autorizat cunoscător al aspectelor istorice ale gândirii lui Bretano din contemporaneitate, contextul scolastic al intenţionalităţii brentaniene nu este reprezentat de tomism, ci de conceptualismul medieval târziu, Ockham de pildă, unde nu este teoretizată orientarea spre obiectele transcendente conştiinţei, ci, exact ca la Brentano, orientarea spre obiectele imanente ei[6].

Nu o să intru aici într-o critică detaliată a acestor orientări, ci precizez doar ca ele consideră pasajul intenţionalităţii ca pe o prelungire a problematicii tradiţionale abordată de Brentano în lucrările sale anterioare despre Aristotel[7] şi lasă aproape complet la o parte dimensiunea modernă a gândirii sale . Din punctul meu de vedere există trei aspecte esenţiale ale intenţionalităţii brentaniene, iar în două din acestea el se detaşează în mod clar de tradiţie. Aceste aspecte sunt următoarele:

1) Aspectul *modern* al intenţionalităţii angajat de raportul dintre conţinutul senzaţiei şi cauza – forţa – a cărui acţiune asupra organelor de simţ îl provoacă; avem de a face aici probabil cu cel mai slab şi impropriu sens al intenţionalităţii întrucât relaţia dintre cele două este una de genul stimul-reacţie şi ne scoate din domeniul strict psihologic pentru a ne conduce în cel fiziologic care îl condiţionează şi care e relevant pentru dimensiunea modernă a cunoaşterii sensibile la Brentano: în 1874 nu mai este vorba de transmiterea fidelă a unei forme tradiţionale prin mediul care o separă de organul de simţ, diafanul în cazul vederii la Aristotel[8], ci de conceperea afectării acestui organ pe coordonatele fiziologiei moderne: cunoaşterea senzorială se

---

[3] Aristotel, *De an*., III 8, 432 a (trad. N. I. Ştefănescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 97).

[4] V. H. Spiegelberg, op. cit., p. 207 şi trad. românească p. 104.

[5] Ausonio Marras, „Scholastic Roots of Brentano`s Conception of Intentionality" in *The Philosophy of Brentano*, hg. v. Linda L. McAlister, London 1976, p. 133 (v. şi traducerea realizată de Radu Oancea în antologia menţionată, p. 128, 133).

[6] Klaus Hedwig, „Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano" in *Die Philosophie Franz Brentanos*. Beiträge zur Brentano-Konferenz, Graz, 4-8 September 1977, Amsterdam 1978, p. 75 şi urm.; pentru mai multe detalii asupra poziţiei lui Hedwig v. id., „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano" in *Finalité et intentionalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, *Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990,* hg. v. J. Follon u. J. McEvoy, Paris 1992, 222 şi urm., ca şi traducerea acestui studiu realizată de Gianino Stănescu în antologia menţionată, p. 162 şi urm.

[7] Este vorba de *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, Nachdruck Hildesheim 1984 şi de *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, 1867, Nachdruck Darmstadt 1967.

[8] Aristotel, *De an*., II 7.

realizează prin stimularea terminaţiei periferice a nervilor şi prin preluarea acestui stimul la nivelul creierului[9]. În mod corespunzător, relaţia dintre conţinutul senzaţiei şi cauza lui nu mai apare ca una de corespondenţă fidelă dintre imaginea în conştiinţă şi lucru, ci conţinutul senzaţiei, fenomenul fizic, este un semn sau simbol al cauzei lui[10]; între cele două există analogii extrem de generale: tridimensionalităţii lumii care ne apare în simţuri îi corespunde în mod analog tridimensionalitatea lumii cauzelor care ne provoacă aceste senzaţii[11]. Raportul dintre senzaţie şi cauza ei este studiat de fizică sau de psiho-fizică[12] şi nu este relevant pentru dimensiunea psihologică modernă a intenţionalităţii tocmai datorită condiţionării ei fiziologice.

2. În raport cu acest nivel al intenţionalităţii ce poate fi conceput mai degrabă ca referenţialitate naturală, fizică, a conţinutului simţurilor, se distinge sensul *tradiţional* al termenului: intenţionalitatea ca imanenţă a obiectului în actul psihic. Aici nu mai este abordată, aşadar, relaţia dintre acest obiect/conţinut şi cauza lui exterioară, ci relaţia acestui conţinut – prezenţa lui – cu actul unde apare şi care, întrucât este unul psihic, ne deschide orizontul psihologic al intenţionalităţii. Pentru Brentano actul psihic este unul real, mai precis real psihic, în sensul că în calitate de act al conştiinţei este prezent ca atare în mine, pe când obiectul lui imanent există numai fenomenal şi intenţional în conştiinţă[13]. Prezenţa reală a actului nu are nici natură substanţială, nici nu este nemijlocit sesizabilă pentru o altă persoană, ci se referă la existenţa şi sesizabilitatea actului în ceea ce Brentano numeşte conştiinţa interioară[14]. Exemplele vizate aici sunt de genul: văd sau gândesc ceva şi ştiu, simt sau sunt conştient de faptul că văd sau gândesc. Conştiinţa interioară nu mă înşală în raport cu actul psihic sesizat de ea, altfel spus nu pot avea impresia că am trăiri psihice pe care nu le am sau nu le trăiesc realmente. Mă pot înşela, de pildă, în legătură cu faptul că a existat cineva care să mă atingă atunci când am avut impresia că am fost atins, dar nu mă pot înşela în legătură cu faptul că eu am trăit această senzaţie de atingere, indiferent dacă m-a atins realmente cineva sau am avut doar o halucinaţie[15]. Aşadar indiferent dacă senzaţia de atingere se dovedeşte reală sau iluzorie în privinţa obiectului ei, din perspectiva trăirii ei de către mine ea apare ca un eveniment real al vieţii mele psihice, neafectat ca atare de statutul obiectului corelat ei.

---

[9] Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, (*PsI*), p. 117–118, (p. 31–32 în traducerea românească).
[10] *Idid*., p. 28.
[11] *Op. cit.*, p. 138–139, (p. 52–54 în traducerea românească).
[12] *Op. cit.*, p. 9 şi urm.
[13] *Op. cit.*, p. 129–130, (p. 44–45 în traducerea românească).
[14] *Op. cit.*, p. 141–143.
[15] Cu alte cuvinte, prezenţa în mine a propriilor trăiri pare a fi altceva decât prezenţa în trăire a unui obiect. În raport cu un factor exterior obiectul fenomenal sau intenţional se poate dovedi real sau fictiv, pe când în ce priveşte trăirea propriei trăiri de către mine ea nu este nicicând fictivă, ci doar reală. Aşadar nu-mi trăiesc nicicând în mod fictiv, ci numai real propriile trăiri, chiar dacă acestea, prin obiectul lor, pot dobândi o referinţă la ceva fictiv: pot, de pildă, să-mi imaginez că un prieten plecat din ţară este prezent acum aici şi ascultă comunicarea mea.

Față de această existență reală a actului, conținutul lui este descris de Brentano ca existând doar fenomenal şi intenţional, deci doar ca dat sau fenomen în conştiinţă întrucât, date fiind mărturiile impresionante ce s-au strâns de-a lungul timpului în favoarea falsității datelor senzoriale, nu mai putem acorda crezare ideii că lumea există aşa cum ne apare în simțuri[16].

Cele două caractere discutate: realitatea actului şi fenomenalitatea obiectului, atrag atenția asupra complexității structurii actului la Brentano: după el orice act psihic are un „obiect primar" care este dat sau prezent în conştiinţă şi spre care e orientat şi, în acelaşi timp, se are pe sine însuşi ca obiect secundar, adică se raportează pe plan secund şi la sine[17]. Deci pe lângă orientarea primară spre altceva decât el, spre ceea văd de pildă, actul este orientat simultan şi spre sine, şi anume în forma unei conştiințe însoțitoare care ne semnalizează că vedem ceva, dar nu obiectul văzut ca atare. Foarte important, această conştiința însoțitoare survine numai pe baza relației primare cu obiectul întrucât prezența acestuia în conştiinţă este cea care mă face conştient de actul orientat spre el, ceea ce înseamnă 1) că nu pot fi conştient de acte ale conştiinței care nu au nici un obiect – există oare asemenea acte? – şi 2) că această conştiinţă însoțitoare nu există de sine stătător, ca o facultate interioară a sesizării trăirilor existentă independent de acestea, ci pentru Brentano ea este un moment specific fiecărui act a cărui natură primară este de a fi a fi conştiinţă a altceva, a unui obiect, înainte de a fi conştiinţă de sine, deşi cele două nu pot fi separate ca atare[18].

Conform textului citat, orice fenomen psihic, deci şi senzațiile, poate fi caracterizat prin notele distinctive ale imanenței obiectului şi ale orientării actului spre obiect. În raport cu prima notă cea de a doua, orientarea, pare a fi strict psihică întrucât defineşte actul ca atare, iar nu obiectul lui. Problema care se ridică însă în raport cu senzațiile este că ele par a fi intenționale doar în sensul că îşi conțin obiectul, însă nu şi în acela că le-ar fi specifică o orientare spre el căci, dacă ne menținem strict în cadru brentanian şi încercăm să-l evaluam critic, atunci ne-am putem întreba în ce ar putea consta orientarea lor? Conform unei afirmații a gânditorului este specific obiectelor actelor psihice că ele nici nu au o cauză în sens propriu, nici nu exercită un asemenea efect, ci survin numai o dată cu survenirea actului psihic şi dispar o dată cu el[19]. Această apariție a obiectului este deci legată de act, mai precis de acel caracter al actului conceput ca „orientare" sau „îndreptare spre" şi care funcționează neproblematic în raport cu reprezentările imaginare sau abstracte: dacă mă gândesc la ceva, atunci în calitate de corelat al actului obiectul la care mă gândesc apare şi dispare o dată cu actul gândirii. La fel, obiectul imaginat survine numai o dată cu actul de imaginare specific şi datorită caracterului acestui act de a avea o relație cu sau de a fi orientat spre el. Mi se pare însă clar în cazul senzațiilor că obiectul lor nu este cauzat de actul de a simți ca atare – nu am avea atunci o senzație,

[16] *Ibid.*, p. 132, (p. 46–47 în traducerea românească).
[17] *Op. cit.*, p. 180.
[18] V. în acesstă privință întreg capitolul doi al celei de a doua cărți a *Psihologiei din punct de vedere empiric*.
[19] Id., *Deskriptive Psychologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, p. 21.

ci un act de a imagina sau o halucinaţie – ci el apare datorită afectării organului de simţ de un stimul exterior. Această afectare, iar nu relaţia actului senzaţiei cu conţinutul ei, pare a fi cea care are aici rolul hotărâtor şi Brentano dă în felul lui seama de acest lucru atunci când, pentru a defini senzaţiile, nu se referă în primul rând la ele ca acte, ci la faptul că în ele apare ceva: comportamentul psihic[20], relaţia intenţională, are o altă natură aici decât în cazul actelor suprapuse ale judecăţii şi fenomenelor emoţionale, căci pe când acolo relaţia apare ca orientare, mai precis ca atitudine epistemică sau emoţională: cred sau nu cred ceva, îl accept sau îl resping afectiv, în cazul senzaţiilor relaţia pare a fi mai degrabă definită pe coordonatele receptivităţii: în ea subiectul nu se poziţionează în raport cu obiectul, ci îl „primeşte” („receptează”) datorită afectării organului de simţ: *a fi intenţional* aici nu înseamnă „a fi orientat spre”, ci „a fi în”, respectiv „a fi conţinut într-o senzaţie”. Aşadar spre deosebire de alte reprezentări, cele abstracte sau imaginare de pildă, senzaţia pare lipsită de dimensiunea descriptivă a orientării spre, singurul ei caracter descriptiv esenţial aici fiind cel de a conţine intenţional, deci ca intenţie în sens tradiţional, ceva. Dacă dorim, putem folosi şi în acest context termenul „orientare spre”, însă într-o accepţiune cu totul specială, anume senzaţiile ar putea fi şi ele „orientate” spre obiectul lor, însă nu în sensul că le-ar fi specifică o anumită „direcţionare” datorită căreia apare obiectul, ci în acela că pot fi afectate şi sunt receptive la anumiţi stimuli, iar nu la alţii: ochiul nu e receptiv la unde sonore de pildă. Dar această accepţiune cu totul particulară a „orientării spre” poate fi foarte bine înlocuită de „dispoziţie sau capacitate a simţurilor noastre de a fi receptive la stimuli specifici”. Pentru a face o scurtă exemplificare, dacă în cazul în care văd ceva se poate vorbi de o orientare cel puţin fizică a privirii mele spre obiectul – conţinutul – care-mi e dat în câmpul vizual, atunci când miros sau pipăi ceva pe prim plan apare tocmai receptivitatea simţurilor, faptul că senzaţiile mele au un conţinut care, el, iar nu actul, trimite la cauza care-l provoacă. Dacă e vorba aşadar şi aici de o orientare, atunci această orientare e una conţinutului, şi nu a actului, iar dacă actul apare totuşi ca fiind orientat spre ceva, apare astfel datorită conţinutului său, iar nu unei dimensiuni proprii lui ca act[21].

În raport cu senzaţiile a căror dimensiune psihică pare a se reduce la prezenţa în conştiinţă a unui obiect sau la faptul că îşi conţin în sens impropriu obiectul, actele psihice suprapuse: judecăţile şi fenomenele emoţionale, sunt pronunţat orientate, iar această orientare, de fiecare dată într-o accepţiune bine precizată, pare a constitui natura lor pregnant psihică: să judec înseamnă a accepta ceva ca existent sau a respinge ceva ca non-existent, pe când fenomenele afective presupun că iubesc ceva ca bun sau îl resping ca rău[22]. Ceea ce este acceptat sau respins aici e tocmai conţinutul unei reprezentări – obiectul reprezentat în conştiinţă – iar nu, aşa

[20] *Ibid.*, p. 134; v. şi paginile corespunzătoare din *Psychologie vom empirischen Standpunkt*: 13–14, 28, 86–89 100–-101 *et passim*.

[21] S-ar putea ridica întrebarea aici dacă ceea ce numim act nu e tocmai prezenţa în conştiinţă a acestui conţinut.

[22] Id*., Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig 1925, p., 88–89 *et passim*.

cum este astăzi cazul în logică, un conținut propozițional existent în sine şi acceptat prin intermediul unei atitudini intenționale. Trecem aşadar aici de la receptivitatea şi pasivitatea simțirii la dimensiunea atitudinală a claselor superioare de fenomene psihice, judecățile şi fenomenele emoționale, care, deşi se fundează pe reprezentări, se deosebesc de acestea tocmai prin acea că ele nu îşi prezintă doar obiectul, ci îl şi evaluează cognitiv sau afectiv. Reprezentarea nu este deci atitudinală, pe când actele psihice suprapuse sunt, iar această atitudine este cel de al *treilea* nivel, *cu totul modern*, al intenționalității angajat de expresia „orientare spre" un obiect. Trebuie însă spus că o asemenea orientare nu este intențională în sensul că şi-ar căuta obiectul – ca la Husserl unde actul de vizare se împlineşte printr-un act de intuiție corespunzător[23], ci e intențională în sensul că e orientată şi exprimă o atitudine față de un obiect deja dat în reprezentare. Astfel, spre deosebire de opera timpurie unde *intențional* însemna ceea ce este prezent ca intenție(formă) sensibilă sau inteligibilă în conştiință, în scrierile mai târzii, în *Deskriptive Psychologie* de pildă, Brentano introduce şi accepțiunea tradițională a termenului întrucât defineşte în mod expres relația psihică ca relație intențională[24]. În aceste condiții se poate ridica următoarea întrebare: toate actele psihice, atât reprezentările, cât şi judecățile şi fenomenele emoționale, conțin intențional un obiect. Sunt însă toate actele orientate spre el? Altfel spus, poate fi clădită o clasificare unitară a fenomenelor psihice pe cele două note discutate aici: imanența obiectului şi orientarea spre el, sau acest lucru se poate realiza numai pe baza imanenței rămânând ca „orientarea spre" să fie utilizată doar în raport cu clasele suprapuse?[25]

[23] Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, II. Teil, 1901, Halle: Max Niemeyer, 1922, p. 239.
[24] Id., *Deskriptive Psychologie*, p. 20 *et passim*.
[25] V. în această privință studiul meu „Asimetria intenționalului la Brentano" în antologia menționată.

O PERSPECTIVĂ CRITIC-CONSTRUCTIVĂ ASUPRA GÂNDIRII ETICE

TEODOR VIDAM

A critical-constructive viewpoint on the ethical thinking. This study sets out to briefly analyze the process of forming the conceptual language of ethical thought. Consequently, we distinguish philosophizing in general from philosophizing *per se*. By defining the terms of "morality", "morals" and "ethics" we are considering a metaphysical stage of ethics, be it an onto-theological, rationalist-ontological or transcendental-critical one. Once the project of enlightenment had fallen and scientific theories of evolution appeared, *i.e.* at the end of the 19th and the beginning of the 20th century, a positive foundation for ethics has been sought, hence the apparition of biologism, psychologism and sociologism. These positive foundations of ethics are all reductionist. Ethics needs a double foundation, which is philosophical and scientific at the same time. Transmodernism, through unity in discontinuity, through transdisciplinarity in what regards scientific knowledge and metaethics, through the dissociation between judgments of existence, of value and ethics, will uphold bioethics, the ethics of communication and of character.

Key words: metaphysics, morality, moral, ethics, metaethics, transmodernism

1. Considerații preliminare

Termenii de moralitate şi morală au ca punct de plecare înțelesul dublu al adjectivului moral. El semnifică moralitatea manifestă, actualizată într-o primă accepțiune sau ipostază şi aceea conform unor cerințe sau exigențe de ordin normativ într-o accepțiune secundară. Prima variantă poate fi spontană sau rezultatul bunului simț. A doua variantă este derivatul reflecției sau prezenței şi acțiunii conştiinței morale. Putem aserta o constatare deloc neglijabilă: începem să trăim fără să ştim cum să trăim. Moralitatea, amoralitatea şi imoralitatea premerg şi debordează întotdeauna morala.

Morala în cuprinsul vieții spirituale europene şi naționale asigură regularitatea şi perseverența fără de care nimic important nu se face. Ea instituie valoarea unității asupra desfolierii nemărginite. Morala ne pregăteşte pentru acțiune prin polarizarea şi valorificarea resurselor intime ale psihismului uman, adică prin intermediul moralității structurează viața din cuprinsul experienței, dându-i un curs unitar în eterogeneitate. Pe parcursul întregii existențe a condiției umane, morala iscă energia necesară trecerii de la ceea ce suntem la ceea ce trebuie să devenim, întreținând atracția către ideal. Morala indiferent de forma sa social-istorică susține libertatea şi demnitatea, valori pe care le împiedică să degenereze.

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 41–50, Bucureşti, 2011

Pe lângă faptul că ne pregăteşte pentru acţiune prin previziune şi proiect, morala este deopotrivă iniţiativă şi valoare, puterea creatoare de a face bine şi de a stopa răul; ea ne înnobilează prin cultivarea libertăţii şi demnităţii umane în pofida tuturor adversităţilor şi înjosirilor inumane. Libertatea nu apare decât acolo unde se vrea, unde se apără şi unde se dobândeşte. Orice morală e o prescripţie şi o sugestie: e o căutare şi stăpânire de sine a eului; o intricaţie între energiile intime şi reprezentările reflecţiei morale, adică are loc o elevare şi rafinare a umanului. „Metafizica, logica, teoria cunoaşterii dau moralei principiile sale sau o condiţionează atât de intim încât aceasta, separată de ele, nu ar fi decât un formular fără semnificaţie”[1].

În pofida acestor preocupări, morala nu trebuie detaşată de contactul nemijlocit cu viaţa. Nici plăcerea nici interesul, ci, adevărul ne menţine constanţi în cursa vieţii. Omul modern se plictiseşte prea repede. El se odihneşte câteva momente în grădină: nu îi este permis să trăiască şi parcă nici nu doreşte, mulţumindu-se doar să vorbească. Împotmolit în nevoile vieţii curente, absorbit de griji şi de îngrijorări predominant mercantiliste, morala aristotelică i se pare o pictură idilică. Or, nu este deloc aşa. Pentru prima oară fiinţa umană e concepută de Aristotel în completitudinea sa concretă (corp, suflet şi spirit). Trăirile generate de fiinţarea însufleţirii tripartite (suflet vegetativ, instinctiv şi rezonabil) exprimă o sensibilitate care se află la rădăcina tuturor complicaţiilor ulterioare.

Interpretarea filosofică a Stagiritului îndrituieşte deopotrivă sintagma „Zoon politikon” şi „Homo sapiens”. Animalul are un mediu de viaţă, vieţuitoarea paradoxală care este fiinţa umană are o lume. Această lume care concreşte în natură şi peste natură nu e posibilă fără activităţile specific umane pe care le exercită „homo sapiens”: cunoaştere, creaţie, voinţă, acţiune, valori, scopuri, etc. Îngemănarea dintre gândire şi limbaj, intercondiţionarea dintre virtuţile etice (moderaţie, curaj, prudenţă) şi virtuţile dianoetice (aprehensiune, discernământ, contemplaţie) exprimă natura contradictorie a fiinţei umane care face şi se face şi pentru care flacăra devenirii nu se stinge niciodată. „Se poate greşi în multe feluri, dar există un singur fel de a proceda bine”[2]. Text esenţial care subliniază că valoarea morală implică un singur act ce trebuie făcut, o singură cale de adevăr, o unică împlinire de realizat şi sentimentul unei nuanţe nepieritoare şi irepetabile. După Aristotel, morala are un caracter practic şi nu speculativ. Nu poate să existe virtute acolo unde nu e nimic de îndreptat, de cumpănit, de pus în balans sau în contrabalans. Moderaţia nu este tot una cu mediocritatea. Ea este dificil de identificat întrucât este precum o creastă între două versante; o cale justă între exces şi insuficienţă, între plus şi minus.

Indiferenţa aneantizează orice valoare a obiectului. Preferinţele şi aspiraţiile palpită în subsidiarul psihismului uman. Ele preced limpezirea şi cunoaşterea de sine. În mod nejustificat B. Pascal îl acuză pe Epictet de „semeţie dialectică” deoarece admite că fiinţa umană se poate salva numai prin resursele proprii fără a face apel la intervenţia revelaţiei şi graţiei divine. Moralitatea nu poate deveni reală fără libertate şi fără încercarea de a afirma demnitatea umană. Aducem următorul amen-

[1] René Le Senne, *Traité de morale generale*, P.U.F., Paris, 1947, p. 33.
[2] Aristotel, *Etica nicomahică*, Ediţia a 2-a, Editura IRI, Bucureşti, 1998, trad. de Stella Petecel, p. 55.

dament textului biblic „Capul plecat sabia nu-l taie", dar nici nu vede răsăritul soarelui.

Epictet are meritul de a fi admis decizia voluntară în ce priveşte stăpânirea de sine a vieţii interioare, fără să recunoască dreptul la iniţiativă referitor la cursul naturii. Faţă de acest curs el ne recomandă maxima „Abţine-te şi suportă". Morala stoică ne propune o voinţă care nu vrea să rişte, pentru că s-ar putea să piardă în opoziţie cu obstacolele. De aici pasivismul sau nota de fatalitate pe care o regăsim şi în ethosul românesc. Libertatea fără eficacitate nu e nimic. La rândul său, morala creştină şi-a pus amprenta masiv asupra constituirii de facto şi de jure a ethosului românesc.

Regăsim aici opoziţia dintre „ratio" şi „credo", adică dintre „Intellige ut credas" (Înţelege pentru a crede) şi „Credo ut intelligas" (Crede pentru a înţelege). Această opoziţie nu poate fi clarificată dacă nu ştim cum are loc filosofarea şi cum se realizează cunoaşterea ştiinţifică. Actul filosofării străbate întreg cursul experienţei şi spiritualităţii umane. Numai că una este filosofarea prin intermediul limbajului comun, o filosofare spontană, cotidiană, eterogenă, sub forma tradiţiilor folclorice şi alta o filosofare sistematică, conştientă, asumată, profesată în mod raţional prin intermediul argumentelor.

În numele ideilor filosofice nu se înalţă lăcaşuri, nu se fac mătănii şi rugăciuni[3]. Filosofia vrea să ne înveţe cum să trăim mai uman, mai apropiat de adevăratul nostru statut existenţial. Demersul filosofic consistent, de asemenea, nu renunţă la spiritul critic. Dacă la început morala, ulterior etica, s-a raportat la metafizica clasică sub formă de ontoteologie iniţial, iar în epoca modernă sub forma raţionalismului ontologic (R. Descartes, Spinoza, Leibniz), în prezent ea se eliberează de sub tutela filosofiei, apropiindu-se tot mai mult de ştiinţă. Filosofia nu a fost şi nu este o ştiinţă.

Interogaţia filosofică nu numai că s-a diversificat, dar s-a structurat mai limpede pe cele trei zone mari ale oricărei filosofări: ontologie sau ce şi cum este lumea, epistemologie sau dacă, cum şi cât putem cunoaşte, antropologie filosofică sau ce suntem, dacă şi cum ne putem dobândi fericirea. Întrebările gândirii comune sunt reluate şi puse pe alte nivele de adâncime şi raţionalitate. După o evoluţie de peste două milenii, prea multă lume încă nu-i înţelege locul în lumea ideilor şi nici rosturile în economia vieţii.

Antropologia filosofică constituie terenul dezbaterilor în prezent între religie, etică şi ştiinţă. Puntea de comunicare între acest domeniu al filosofiei umanului şi religie, etică şi ştiinţă este axiologia sau teoria valorilor. Nu religiozitatea sau sacralitatea reprezintă nota dominantă a fiinţei umane care-l separă de lumea animală, după cum consideră M. Eliade. Nodul gordian se află în altă parte, adică în intercondiţionarea şi interpotenţarea dintre gândire şi limbaj. Locurile şi pasajele de trecere pot să ne dea soluţii. Trecerea din lumea raportărilor cognitive în aceea a lumii raportărilor apreciative o face adevărul.

Întrebarea kantiană „Ce pot şti?" precede celelalte două întrebări „Ce trebuie sa fac?" şi „Ce-mi este îngăduit să sper?". Teza cognoscibilităţii lumii nu trebuie

[3] Vezi Ion Irimie, *Homo philosophus*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2010, pp. 60–68.

luată ca fiind ceva de la sine înțeles, procesul cunoașterii este mai complicat şi mai dificil decât pare. Adevărul ştiințific are un raport simetric între cel care reflectă şi ceea ce este reflectat. El se referă la un domeniu bine circumscris (seria fenomenelor şi proceselor fizice etc.) şi pe lângă corespondență permite interpolarea etc. Adevărul filosofic are la bază un raport asimetric între cel care reflectă şi ceea ce este reflectat, de aici extrapolarea, speculația sub formă de postulate (teze), prezumții sau ipoteze. Adevărul nu este dat, nu este un ceva în lume. Adevărul este şi mereu trebuie să fie operă de creație, opera structurilor noastre mentale. După cum consideră Ortega y Gasset adevărul filosofic are un caracter pantonomic. Adevărul ca adevăr se mişcă în jurul realității sau mai bine-zis în jurul realităților. El este ghidul indispensabil oricărui demers valabil.

Celelalte valori, valorile religioase, iubirea necondiționată a divinității susținută de morala creştină, valorile politico-juridice (egalitatea, dreptatea referitor la bunuri şi bani), valorile estetice (frumosul natural şi artistic), valorile morale (prietenie, solidaritate, iubire etc.) sunt ceea ce sunt numai datorită angajărilor noastre apreciative: „În cazul valorilor, cota de prezență a subiectului şi a subiectivității este mai mare decât în cazul adevărului”[4]. Problema stringentă este nu cum am apărut, ci, de ce suntem, ce am devenit şi ce putem deveni. După cum, în mod legitim, subliniază I. Irimie, dacă nu trăim oricât nu avem voie să trăim oricum. Constatăm că primează natura contradictorie a ființei umane şi necesitatea descoperirii unor soluții dialectice în locul opozițiilor radicale între rațiune şi credință.

Eroarea este risipită de adevăr precum umbra de lumină. Adevărul ne eliberează de dezordinea pasiunilor, de falsele aparențe, pentru a rezista, războaie şi supraviețui în confruntare cu nedreptățile vieții. R. Descartes pledează pentru substituirea moralei provizorii cu o morală general-umană. Spinoza atrage atenția asupra detaliilor singulare semnificative în ce priveşte disocierea între bine şi rău: muzica e bună pentru melancolie, rea pentru cel cu o durere de dinți insuportabilă, nici bună nici rea pentru cel surd. Leibiniz subliniază rolul unui principiu etic (Fă binele şi evită răul) deosebit de o lege a naturii, legea gravitației care acționează în mod independent de voința noastră, pe când principiul etic este rezultatul unei înțelegeri subiective reciproce.

2. Etică şi metafizică

Kant este filosoful care legitimează trecerea de la morală la etică. Dacă morala este un produs al intricației dintre moralitate, amoralitate şi imoralitate în spațiul vieții publice şi private, un produs în primă analiză a intuiției şi reflecției morale, etica este un produs secund, dar nu secundar, o creație eminamente teoretică deoarece Kant nu încearcă să desluşească cum să găsim fericirea precum eudemonismul, ci, în ce fel activitatea noastră poate să merite această răsplată. Detaşarea lui față de realitățile existente este una rațional-critică. Legea morală e generată de admiterea în sine a bunăvoinței şi libertății. Una e imperativul ipotetic, adică să cureți pomii de omizi dacă vrei să ai recoltă bogată şi altceva imperativul categoric,

[4] *Ibidem*, p. 79.

adică să acționezi în așa fel încât să-l tratezi pe celălalt ca scop în sine și niciodată ca mijloc. Prin imperativul categoric, se accede la autonomia voinței, la republica oamenilor liberi, la spațiul rațional a priori pe care se întemeiază etica kantiană. După Aristotel, Kant demonstrează că etica este posibilă.

Rațiunea nu urmărește să realizeze o voință bună prin operele sale, ci ea însăși este sursa bunăvoinței. Iubirea ca valoare morală nu se comandă, ci, binele se dobândește prin obligații și datorii. Trăsătura definitorie a eticii kantiene este dimensiunea normativ-axiologică. Numai ființa umană în calitate de ființă rezonabilă poate să acționeze în virtutea unor asemenea cerințe intrinseci. Deși imperativele categorice reprezintă aliniamentul esențial al eticii kantiene, cele ipotetice nu sunt de neglijat. Ele introduc înțelepciunea în acțiune Ca atare, etica kantiană e legitimă, dar insuficientă pentru a rezolva problemele concrete ale vieții practice.

Utilitarismul comparativ cu subiectivismul moralei creştine, cu rigorismul formal al eticii kantiene a încercat să suplinească aceste lacune. El pune accentul pe caracterul realist rațional propriu acțiunii umane. Utilitatea înseamnă proprietatea oricărui obiect de a produce un beneficiu sau avantaj. Morala utilitaristă pornind de la premisa interesului bine înțeles al fiecăruia a încercat să fie un garant al vieții publice. Față de Bentham preocupat de identificarea interesului bine înțeles, ca liant al cooperării în lumea afacerilor, J.S. Mill pune în valoare o serie de concepte importante pentru dezvăluirea valențelor morale ale acțiunii umane, şi anume alegerea, libertatea, efortul, norma, responsabilitatea etc.

Situația gândirii etice în secolul al XIX-lea devine tot mai problematică. Cresc presiunile instrumentalizării datorită noilor tehnologii industriale. De asemenea, se întețesc frământările ideologice, care pendulează între mesianism şi nihilism, cunoaşterea ştiințifică înregistrează un progres considerabil prin teoria evoluționistă a lui Ch. Darwin. Strategiile politice se confruntă cu situații de conjunctură. Funcționarea unui discernământ etic devine îngreunată de împletirea între adevăr şi eronat, just şi injust, moral şi imoral, legitim şi ilegitim. Raționalismul semnifică nimic altceva decât refuzul unei morale de sorginte afectivă sau religioasă, sau mai precis, rezistența teoriilor în fața experienței vieții. Căci nici o esență nu face altceva decât să definească o traiectorie posibilă.

Utilitarismul şi filosofia analitică de la începutul secolului XX nu au reuşit să salveze agentul şi/sau subiectul moral din impasul în care a ajuns datorită prăbuşirii proiectului iluminist. Eticii legalității profesată de Kant existențialismul îi opune moralitatea elanului liber, a inițiativei şi manifestărilor spontane. Problema morală se reduce, sub toate aspectele, la problema sinelui. Nu întâmplător în primele decenii ale secolului XX psihanaliza pune deschis această problemă împreună cu filosofia vieții profesată de Bergson, Dilthey şi Ortega y Gasset, cărora li se alătură şi filosoful român Lucian Blaga. Cel care acționează poate fi judecat de către colectivitate, dar îşi poate şi autoevalua acțiunea din punct de vedere moral. Morala reflectă nevoile conviețuirii sociale.

Tezei detaşării de condiționarea eteronomă a conduitei umane susținută de Kant, ulterior, i se adaugă descoperirea dimensiunii noetico-noematică a conştiinței

de către E. Husserl. Reducţia succesivă, adică cea fenomenologică în primă instanţă (punerea lumii între paranteze) şi cea eidetică (dezvăluirea articulării fine a gândirii prin intenţie şi semnificaţii), i-a permis acestuia să identifice locul şi rolul conştiinţei ca sediu al preacţiunilor, şi pentru a evita solipsismul, necesitatea deschiderii înspre lumea experienţei, a convieţuirii cu ceilalţi şi cu întreg amfiteatrul existenţei. Ţinând seama de aceste demersuri anterioare, E. Dupréel expune într-o manieră coerentă funcţiile pe care le îndeplineşte conştiinţa morală şi anume funcţia cognitivă, normativ-axiologică şi deontică[5].

3. Etică şi ştiinţă

Analiza istorico-critică a conceptului de moralitate precum şi a moralelor ce au prins consistenţă ideatică şi un relief valoric pe măsură, inclusiv analiza funcţiilor conştiinţei morale, a creat un teren favorabil, care i-a permis lui Dupréel să sesizeze desprinderea eticii din braţele metafizicii şi constituirea ei treptată pe teritoriul ştiinţei. În ordine istorico-critică s-au perindat diferite modele umane (înţelepţi, eroi, sfinţi, creştini, cavaleri, aristocraţi, ţărani, muncitori, burghezi, finalmente cetăţeni). În secolul XX de la categoria de cetăţean porneşte omul de acţiune cu răspunderile sale juridico-politice şi morale. În acest joc al determinărilor s-au cristalizat două orientări radical opuse în ce priveşte înţelegerea conceptului de moralitate.

O orientare este teoretizată de Vladimir Soloviov, iar cealaltă de E. Durkheim. Astfel, V. Soloviov consideră ca note distincte ale moralităţii pudoarea, ruşinea şi pietatea. Pudoarea corespunde nevinovăţiei, inefabilului, inocenţei, adică stării de imaculare nepătată de ieşirea în lume. Ruşinea este o reacţie umană firească faţă de greşelile sau fărădelegile comise. Pietatea nu se rezumă la un cumul de stări afective generate de psihismul uman sub impactul nemijlocit a ceva. Ea admite în mod tacit sau explicit prezenţa şi acţiunea într-un fel sau altul a grandorii sau transcendenţei divine. Aşa se explică reacţia lui Dostoievski faţă de poziţia nietzscheeană conform căreia „Dacă Dumnezeu a murit, atunci totul este posibil”. Această orientare are deopotrivă un statut psihologico-religios.

Cealaltă orientare în ce priveşte înţelegerea conceptului de moralitate este de provenienţă preponderent sociologică şi îi aparţine lui E. Durkheim. El certifică ca note dominante ale conceptului de moralitate: spiritul de disciplină, ataşamentul faţă de grupurile sau comunităţile umane şi autonomia voinţei. Sintagma „spiritul de disciplină” implică fiinţa umană *ad integrum* (corp, suflet şi spirit) precum şi fiinţa umană socializată, marcată de diviziunea socială a muncii, de credinţele şi practicile proprii organizării şi funcţionării societăţii. Autonomia voinţei circumscrie eliberarea de limitele determinărilor datorate participării prin adaptare, integrare şi angajare. Celula morală de rezistenţă fiind păstrarea demnităţii umane în pofida avatarurilor procesului înstrăinării şi manipulării.

---

[5] Eugène Dupréel, *Traité de morale*, Presses Universitaires de Bruxelles, 50 avenue F.D. Roosevelt, Bruxelles, 1987.

Viaţa personală şi publică nu se reduce la o docilitate formală faţă de o societate determinată. Etatismul este condamnat să moară prin însăşi impunerea sa. Nici orientările religioase bazate pe iubirea necondiţionată a divinităţii precum morala creştină sau pe preceptul apostolului Pavel „Iubeşte şi fă ce vrei" nici orientările pozitiviste nu reprezintă nişte soluţii pentru comunitarul societal. Nu trebuie să uităm că atât clericii cât şi laicii nu sunt decât nişte oameni. În acest spaţiu social al determinărilor binele este mai important decât plăcerile sau satisfacţiile de moment, decât realizarea unor interese mărunt-meschine. Binele personal şi public dă siguranţă, securitate, pe când plăcerile sau stările de agrement sunt trecătoare, insignifiante.

A favoriza interesul comun şi simpatia aşa precum o face utilitarismul reprezintă mai mult mijloace de acţiune decât valori morale propriu-zise. Temperamentul ca însumare a înclinaţiilor egoiste şi altruiste deopotrivă exprimă natura contradictorie a fiinţei umane. „Năravul din fire n-are lecuire" ca şi proverb exprimă o experienţă de viaţă dar nu este reprezentativ pentru ethosul românesc. Morala poate mijloci o moderaţie între înclinaţiile egoiste şi altruiste, iar etica prin voinţă şi conştiinţă şi nu în ultimul rând prin educaţie duce la o dominare a atitudinilor faţă de impulsurile aptitudinilor; etica caracterului punând capăt slăbiciunilor, ezitărilor şi vulnerabilităţii. Numai o etică a caracterului poate rezolva tensiunile conflictuale dintre soartă şi destin, adică miezul contradicţiilor pentru ethosul românesc.

În cursul şi contextul gândirii etice europene J.M. Guyau ocupă o poziţie singulară deoarece el reprezintă un precursor autentic al filosofiei vieţii căreia îi dau substanţă ulterior Bergson, Dilthey şi Ortega y Gasset. Deşi el pierde credinţa unirii cu absolutul, el nu o pierde pe aceea a unirii necesare cu viaţa. M. Guyau identifică unele motive precum dezinteresul, devotamentul, uneori chiar sacrificiul care pot fi opuse motivelor ce provin din zona inferioară a fiinţei umane. El se opune suferinţei morale creştine şi pesimismului profesat de Schopenhauer. Opţiunea fundamentală a lui Guyau rămâne încrederea în viaţă şi prevalenţa generozităţii faţă de egoism şi interesele meschine. La o asemenea temperatură a ardorii umaniste în spaţiul filosofic european s-a situat numai M. Scheler, care a disociat între suferinţa nobilă şi cea ignobilă, fapt pe care nu l-a făcut nici morala budistă nici cea creştină.

Experienţa vieţii subliniază că fiinţa umană rămâne mereu prinsă pe ruta perfecţionării, mânată de plăceri şi interese, de obligaţii şi drepturi, în căutare de sine şi de ceilalţi etc. În schimb, moralele cu substrat afectiv sau temei psihologic ne fac să reţinem trei concluzii: să recunoaştem valoarea ca fiind irecuzabilă (de nerespins), iar dimensiunea afectivă a moralităţii mai mult decât „libido dominandi", adică concupiscenţă şi că intuiţionismul nu poate legitima nici moralitatea nici morala. Moralitatea are un conţinut ce nu se poate reduce la o dimensiune sau alta, fie de provenienţă subiectivă, fie obiectivă. În constituirea moralităţii nu putem face abstracţie de disponibilităţile şi capacităţile spiritului. Fără sentiment moralitatea e debilă, iar fără inteligenţă ne aserveşte iraţionalităţii. Dacă moralitatea nu ne propune în mod expres o conciliere între raţional şi iraţional, cordarul superior al moralei etica are drept scop transmutarea dintr-un eu lacom şi meschin

într-unul iubitor şi generos. O asemenea transmutare valoric calitativă ar trebui să viseze deopotrivă etica comunicării, caracterului şi nu în ultimul rând bioetica.

În această ordine de idei, o perspectivă critic-constructivă asupra gândirii etice nu poate neglija locul şi rolul metaeticii. Valorificând resursele ideatice înnoitoare proprii lingvisticii şi focalizându-se asupra analizei limbajului conceptual utilizat de etică, la rândul său, metaetica nu trebuie să ocolească problematica judecăților de existență, de valoare şi etice. Disocierea între aceste tipuri de judecăți şi dezvăluirea specificului lor constituie o necesitate stringentă pentru desluşirea unei competențe educative reale. Ca atare, I. Albulescu susține „prin judecata de valoare elementele moralei sunt valorificate şi valorizate în perspectiva unui comportament dezirabil”[6]. Este cert că autorul nu distinge între cele trei tipuri de judecăți.

„Marmura este un calcar cu structură cristalină”. Enunțul este o judecată de existență descriptiv-explicativă. „Eminescu este poetul nepereche al liricii româneşti”. Enunțul este o judecată de valoare care necesită deopotrivă cunoaştere plus apreciere. În schimb, judecata etică nu rezidă în combinarea dintre cognitiv şi apreciativ ca şi celelalte două în cazul cărora cele două elemente se implică în mod tacit sau explicit. „Un om moralmente bun e mai important decât un om rațional”. Articularea judecății etice necesită în acelaşi timp cunoaştere plus apreciere plus orientare. Judecata etică are un conținut ideatic tripartit: cognitiv + normativ + axiologic.

Concluzii

Etica kantiană s-a detaşat de cunoaşterea empirică având o întemeiere transcendental-metafizică. Grandoarea eticii kantiene reiese din denivelarea dintre ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie. Căci numai ceea ce este etic este demn să fie universalizabil prin acțiune. Etica kantiană este o etică normativ-axiologică a obligațiilor şi datoriilor referitoare la subiect şi intențiile acestuia. Contra universalității normei etice kantiene s-a instituit originalitatea individuală a acțiunii. Nietzsche rămâne schopenhaurian dar în loc să profeseze negarea voinței el susține exaltarea ei. Prin modelul uman propus „Supraomul” şi sistemul său de valori nu aprobă nici statul nici masele, ci susține afirmarea personalităților creatoare. Însă, remarca lui B. Pascal se aplică poziției nietzscheene: justiția fără forță e neputincioasă; forța fără justiție e tiranică. Trebuie să facem ca ceea ce e just să fie puternic sau ceea ce e puternic să fie just. Altfel, nimic de valoare nu poate să se nască, să se mențină şi să prospere.

Numai că forța pentru morală e o valoare printre celelalte valori şi nicidecum singura valoare. A considera forța ca valoare în exces înseamnă a o face devastatoare, inamicul celorlaltor valori. Nu există viitor decât pentru o putere responsabilă, o putere ce capătă îndrituire şi autoritate morală. Nici plăcerea, nici interesul comun, nici puterea sub forma violenței, a manifestărilor anarhice nu pot justifica

[6] Ion Albulescu, *Morală şi educație*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008, p. 86.

moralitatea şi morala. Omul devine agent şi / sau subiect moral prin formarea caracterului. De aici porneşte omul de acţiune responsabil. Condiţia noastră morală e dramatică. Deşi liberalismul modern a permis valorificarea şi recunoaşterea diferenţelor personale, atunci când ne pierdem umanitatea concretă datorită condiţiilor de viaţă, moralitatea ca suport se dizolvă. „Individul nu poate să fie persoană decât prin activitatea si moralitatea sa”[7].

Persoana nu este de ordinul naturii precum individul. Ea este rezultatul facerii prin cunoaştere de sine, prin poziţionare faţă de ceilalţi, prin comunicare şi rol social. La rândul său, personalitatea morală faţă de persoană este de ordinul valorii. Ea îşi depăşeşte soarta prin caracter şi datorită împlinirii vocaţiei, adică unui destin creator exemplar. Normalitatea, consistenţa, toleranţa, înţelegerea mentalităţilor culturale diverse, acest cumul de premise valorice au devenit condiţii necesare moralităţii în prezent. Perceperea dar îndeosebi priceperea a devenit nucleul moral al persoanei umane.

Procesul globalizării nu poate pune sub semnul întrebării împământenirea cronotopică în cuprinsul unui teritoriu, apartenenţa la exprimarea unei limbi naturale, factori ce condiţionează în mod intim actul de a trăi valorile naţionale şi universale, tot ceea ce este mai nobil în istoria unei comunităţi umane. O patrie, un stat valorează cât valorează oamenii săi. Ei au nevoie de a se uni şi de a se distinge. Nu se poate nega anterioritatea realului în raport cu omul şi înrădăcinarea acestuia în real. Condiţia umană concretă este individul. Natura dată precede realitatea făcută prin acţiunea umană. Statutul existenţial al fiinţei morale este acela de a face şi a se face. Constituirea în calitate de agent şi/sau subiect moral îndeosebi are loc prin participarea integrativ-angajantă. Morala fără moralitatea trăită integrativ-angajant cade în moralism. De cele mai multe ori, ideologiile înlesnesc acest proces de înstrăinare.

Binele nu este preformat. Conceperea şi înfăptuirea lui nu este posibilă fără punerea la lucru a judecăţilor etice. Principiul etic (fă binele şi evită răul) nu este nici o construcţie apriori şi nici numai a posteriori. El solicită legătura puterii de discernământ a spiritului cu materializarea scopurilor. Nu se trăieşte fără coerenţă, dar eşti coerent pentru a trăi. Pluralitatea raţionalismelor sporeşte posibilităţile acţiunii. O intenţie onestă poate deveni obligaţie, iar înfăptuirea ei prin eforturi şi curaj devine merit. Justiţia are menirea de a realiza dreptate, de a proteja oamenii contra vătămărilor în ordinea vieţii personale şi publice. Instituirea dreptăţii ca valoare politico-morală implică responsabilitate, afirmarea propriu-zisă a sinceităţii şi lucidităţii. Aspecte calitative ale moralităţii ce se opun corupţiei prin înşelătorie, demagogie, manipulare şi înstrăinare.

Deşi moralitatea este capabilă să amelioreze condiţiile de viaţă, ea nu este stare naturală precum cea fizică sau chimică. Virtutea şi meritul se dobândesc nu se moştenesc. Luate separat, nici biologia, nici psihologia, nici sociologia nu ne pot furniza cunoştinţe suficiente pentru a înţelege moralitatea, morala şi etica. Demni-

[7] René Le Senne, *Traité de morale générale*, P.U.F., Paris, 1947, p. 477.

tatea umană nu se rezumă la un cumul sau sumă de merite. Un om de caracter nu stă în coadă de peşte. El poate fi flexibil între anumite limite, comportă şovăieli şi îndoieli, dar nu se dezice de aliniamentele valorice ca suport al crezului său moral. De aici viabilitatea proverbului românesc „Să fii domn e o întâmplare, să fii om e lucru mare”.

LUIGI PAREYSON. SCURT EXCURS ASUPRA ÎNTREBĂRII FUNDAMENTALE A METAFIZICII

CARMEN REPOLSCHI

Luigi Pareyson. A short digression concerning the fundamental question of metaphysics. In the following article we intend to present Pareyson's perspective concerning the fundamental question of metaphysics, starting by contextualizing it in the Italian philosophical realm. Subsequently, we try a critical approach to it by using Leibniz's thoughts on the subject matter. To this purpose we first analyze the alternative to existence offered by Pareyson's analysis, *aliud* and *nihil*, and the two laws, *the economic law* and *the equity law* through which is discussed the emergence of being out of nothing. By observing the relationship between *the existent* and *the possible*, we'll make some remarks concerning the modal categories of possibility and necessity, as they appear in the Italian philosopher's analysis, accompanied by an analysis through which we intend to emphasize the difficulties that could be encountered by using such an interpretational grid. Eventually, the option toward another space that could allow the associations made by Pareyson to function as they were intended seems to be the only viable choice that could reasonably be supported.

Key words: Pareyson, Leibniz, being, nothing, modality

În 1988, Giovanna Borradori a introdus în publicația *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy* o colecție de lucrări ale filosofilor italieni care au scris în perioada 1970-1980 (Garin 2008, 1087). În lucrarea sa Borradori observă că în filosofia italiană din perioada menționată există două orientări «rivale», una dintre acestea regrupându-se în jurul propunerii de reinterpretare a ideilor heideggeriene prin intermediul hermeneuticii filosofice. Printre membrii acestei direcții de gândire filosofică autoarea număra pe Gianni Vattimo, Aldo Gargani, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Giorgio Agamben, Gianni Carchia, Carlo Sini, Alessandro dal Lago, Armando Rigobello, Gianfranco Dalmasso. Această grupare, susține Borradori, își asumă ca poziție filosofică teza conform căreia «funcția totalizatoare a gândirii metafizice nu mai este legitimată teoretic» şi, de asemenea, «că se vor plasa într-o poziție de negociere cu limbajul metafizic»[1]. Astfel, filosofii italieni care au îmbrățișat ideile de mai sus, ajung să conceapă cunoaşterea ca pe un

[1] „Metaphysics's totalizing function of thought is no longer theoretically legitimate and that they would place themselves in a kind of negotiation with metaphysical language" (Garin, 1088).

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 51–60, Bucureşti, 2011

«sistem» de referințe interpretative (Garin, 1088). Cealaltă grupare menționată de Borradori adoptă o poziție filosofică ce poate fi descrisă ca una ce «respinge» critica radicală a tradiției metafizice şi intenționează o reconstrucție a gândirii capabilă să treacă dincolo de destinul nihilist ce a caracterizat concepția asupra ființei în întreaga filosofie occidentală, repunând problema ontologică a timpului în sensul unei preocupări pentru fundamentele gândirii şi nu asupra modurilor de gândire[2]. Cel care a propus această poziție filosofică a fost Emanuele Severino, iar continuatorul ei, în unele aspecte, este considerat a fi Massimo Cacciari (Garin, 1088).

Întrucât suntem preocupați mai cu seamă de prima grupare, trebuie menționat pentru schițarea contextului gândirii operelor lui Pareyson faptul că în anii 1980, după cum consideră Garin (1088), pentru tradiția italiană a direcției hermeneutice aceasta orientare nu reprezenta propriu-zis o alegere, ci mai curând un dat, o «moştenire ereditară» de pe vremea în care Vico se poziționa împotriva lui Descartes chiar la începutul modernității. Acolo unde gândirea franceză se simțea atrasă de raționalism, cea engleză de empirism, iar cea germană era predilect preocupată de metafizică, acolo, în adâncurile ființei sale gândirea italiană pare că este sedusă de istorism. Aşa cum argumentează Borradori (Garin, 1089):

În timp ce în filosofia franceză Descartes a inaugurat cercetarea asupra noii subiectivități ca cercetare asupra miezului întunericului percepției, în filosofia italiană Vico a inaugurat-o sub auspiciile ineluctabilității relației dintre finitudinea umană şi universalitatea timpului istoriei. Putem urmări acea diferență radicală dintre cele două figuri care au deschis uşile filosofiei secolului al XX-lea în Franța şi Italia, Henri Bergson şi Benedetto Croce, până la această divergență de secol al XVII-lea între două ordine ale discuției, cel al percepției şi istoriei[3].

După cum avea să remarce Borradori, «fantoma» lui Vico şi cea a istorismului a bântuit gândirea filosofică italiană şi în procesul modernizării sale. Cea de-a doua descoperire a lui Vico – după prima descoperire ce a avut loc cu ocazia Restaurației (1870) şi a existențialismului de după război –, a dat naştere unui spiritualism ce devine o trăsătură specifică şi distinctivă pentru gândirea italiană (Garin, 1089). Vico şi ulterior Croce par a fi, susține Borradori, figuri emblematice ale unui convenționalism şi conservatorism ce are loc în interiorul granițelor Italiei şi ca reacție la o vecinătate a fascismului şi filosofiei neo-idealiste. Această hegemonie a istorismului, ce se întinde între cele două războaie şi chiar şi

[2] „Rejects the radical critique of the metaphysical tradition and intends a reconstruction of a thought capable of reaching beyond the nihilistic technological destiny that characterized the conception of being in all western philosophy, posing an ontological question of time, which means a concern for the foundations of thought and not the ways of thinking" (Garin, 1088).

[3] 'Whereas in French philosophy Descartes inaugurated the research on the new subjectivity as research on the heart of darkness of perception, in Italian philosophy Vico inaugurated it under the aegis of the ineluc- tability of the relationship between human finitude and the universality of the time of history. We can trace that radical difference between the two figures that opened the doors to the philosophy of the twentieth century in France and Italy, Henri Bergson and Benedetto Croce, to this seventeenth century divergence between the two orders of discus- sion, those of perception and history.' (Garin, 1089).

după ultimul dintre ele, este provocată de contactul, după anii 1950, cu gândirea marxistă, cu cea existențialistă şi cea a gânditorilor din spectrul fenomenologiei (Garin, 1089). Fără a intra în detaliile istorice ale precursorilor lui Pareyson pe piața ideilor filosofice importante din Italia, rămâne o necesitate totuşi să menționăm unele aspecte de prim interes. Astfel, linia deschisă de istorismul lui Vico dar mai ales Croce – conform lui Garin (Garin, 1090) Croce a fost printre primii din Europa anilor 1910 «ce au subliniat centralitatea gândirii lui Hegel cu referire la formarea conştiinței contemporane şi a subiectivității» –, a fost supusă unui atac venit din variate părți: marxism, existențialism şi grupul pentru «întoarcerea la rațiune». Centrul atacurilor filosofice viza conceptul de istorie, după opinia lui Garin (1090). Mai mult, susține tot aici Garin, anxietatea intelectualilor italieni de a răspândi propriile concepții a condus la mai multe simplificări (Garin, 1090):

- prima simplificare – sistemul lui Croce era considerat un bloc monolitic înzestrat cu o extraordinară transparență şi coerență
- în realitate, acest sistem era supus unor tensiuni şi presupoziții provenite din întâlnirile lui Croce cu cele mai importante curente ale gândirii continentale, ce se extindeau de la neo-kantianism la marxism şi de la psihologie la gândirea lui Dilthey, Simmel şi Bergson.
- abordarea hegelianismului operată de Croce era efectuată prin influența gândirii diltheyene.

Cu toate acestea, în 1957, Enzo Paci a scris în *La filosofia contemporanea* că a descoperit în Croce o nouă filosofie, oferind astfel o nouă interpretare pentru relațiile lui Croce cu Vico şi Hegel (Garin, 1090). Vico şi Hegel au fost considerați «filosofi ai vitalității» şi pe aceste coordonate putem vorbi astfel de naşterea un existențialism italian de influență istoristă în sensul lui unui noi reconsiderări a lui Croce şi Vico. Trei existențialişti vor purta numele de «maeştri ai genului» italian: Enzo Paci, Nicola Abbagnano şi Luigi Pareyson. După afirmațiile lui Garin (Garin, 1091), nici unul dintre aceştia nu şi-a negat vreodată genealogia filosofică. Paci a moştenit contradicțiile şi concretețea istoriei de la Vico şi Croce, influența ulterioară a fenomenologiei husserliene conducându-l spre o ştiință transcendentală într-un sens strict metodologic. Nu aceaşi perspectivă va fi însă urmată de Pareyson. Preocupat de «finitudinea existențială», Pareyson îşi derivă inspirația filosofică din curentele europene de gândire, încercând să găsească un răspuns deopotrivă ontologic şi religios la posibilitatea unui creştinism existențialist (Garin, 1091). Borradori afirmă (Garin, 1091):

> Pareyson îşi însuşeşte tradiția spiritualistă de origine platonică şi augustiniană, care, laolaltă cu istoricismul lui Vico, reprezintă al doilea suflet al antiraționalismului fundamental al gândirii italiene[4].

[4] "Pareyson takes up the spiritualist tradition of Platonic and Augustinian origin, which, side by side with Vico's historicism, represents the second soul of the fundamental anti-rationalism of Italian thought." (Garin, 1091).

Înțelegerea existențialismului ca «filosofie a persoanei» are un caracter pozitiv la Pareyson, spre deosebire de perspectivele negative profesate de gândirea franceză şi germană (Garin, 1091). Pentru Pareyson, această perspectivă depinde de relația ontologică şi de cea de tip «creator-creatură» dintre Dumnezeu şi om. De asemenea, acceptarea lui Dumnezeu pentru gândirea lui Pareyson este considerată de Garin (Garin, 1092) ca sursă şi stimul pentru căutarea adevărului, întotdeauna şi doar pentru a fi găsit în interpretare. Corespondența dintre existențialism şi dimensiunile ontologice a redeschis astfel dialogul cu filosofia continentală profesată de Heidegger în varianta sa târzie, cu Gadamer, Levinas, Paul Ricoeur şi Jacques Derrida. Reflecția italiană asupra hermeneuticii, suferind şi de răspunsurile aduse de Emilio Betti prin a sa *Teoria generale dell'interpretatione*, dar şi de lucrări precum cea a lui Gadamer (*Wahrheit und Methode*) se diferențiază de răspunsurile germane şi franceze ale problematicilor filosofice inerente metodei hermeneutice. Pareyson optează pentru o rezolvare a problemei ontologice în termenii unei «ontologii a libertății» sau a unei manifestări a Ființei pentru persoană în istorie, în mijlocul interferențelor dintre subiect şi situarea sa istorică (Garin, 1093). Printre cei care îl urmează pe Luigi Pareyson în această direcție se numără şi Gianni Vattimo, gândind în termenii unei ontologii slabe ce a înregistrat, după spusele lui Garin şi Borradori (Garin, 1093), o intensitate mereu diminuată a conflictului dintre subiect şi lume. Considerați de Garin ca nuclee semnificative ale filosofiei italiene, Vattimo şi Pareyson se află în compania filosofică a lu Eco, Severino, Reale, Paci, şi alții, chiar dacă în perioada anilor 1980-2004 vocea profesorului lui Vattimo a scăzut în intensitate. Cu toate acestea, atunci când vocea sa se mai face auzită, Pareyson vorbeşte «precum un rege al gândului» (Garin, 1094). Şcoala din Torino va produce în tot acest timp două personalități de statură internațională: Eco şi Vattimo (Garin, 1095).

Şi alți filosofi italieni – de altfel, cei mai mulți dintre discipolii lui Pareyson şi Paci – au îmbrățişat temele postmoderne şi cele ale crizei rațiunii. Printre aceştia, Pier Aldo Rovatti, Umberto Eco, Maurizio Ferraris, Leonardo Amoroso, Franco Crespi, şi alții. Vattimo însă este considerat de departe cel mai important exponent al curentului postmodern dintre toți studenții lui Pareyson. Deşi nu asupra lui ne oprim acum, tot ceea ce am prezentat anterior a avut rolul de-a contextualiza maniera în care se face abordarea întrebării fundamentale a metafizicii de către Luigi Pareyson, respectiv de-a descrie cadrul în care acesta reia întrebarea, alături de cei care la rându-le o vor prelua şi clarifica în genealogia ideatică mai sus amintită.

Luigi Pareyson. Întrebarea fundamentală a metafizicii în *Ontologia libertății*

Scrierile extrem de dense ale lui Pareyson sunt prin aceasta şi foarte solicitante pentru oricine intenționează să înțeleagă ontologia propusă de el. O cultură filosofică impresionantă ca cea a filosofului torinez obligă foarte mult, aşa că putem înțelege travaliul la care au fost supuşi discipolii săi atunci când li s-a

cerut să-şi argumenteze poziţiile, cei mai celebri dintre ei fiind, desigur, Umberto Eco şi Gianni Vattimo, cărora Pareyson le-a dat nu numai ocazia de a-i fi asistenţi, ci s-a şi ocupat personal, prin numeroase observaţii, de ceea ce va constitui opera lor de mai târziu. Cu Pareyson orice prejudecată în ceea ce priveşte filosofia italiană este depăşită: suntem în faţa unei opere de anvergură, a unei abordări de filosofie speculativă remarcabile şi provocatoare; în faţa unui filosof care-şi obţinuse titlul de docent la 25 de ani, care devine profesor titular al Universităţii din Torino în 1952 (s-a născut în 1918), şi care va rămâne toată viaţa în relaţii deosebit de amicale cu Hans-Georg Gadamer. Iar pentru a înţelege mai bine preocupările sale pentru Fichte şi Schelling mai notăm că, din 1969, este membru în comitetul pentru realizarea ediţiei critice a operelor lui Fichte de pe lângă Bayerische Akademie der Wissenschaften din Munchen, respectiv din 1975 pentru realizarea ediţei critice a operei lui Schelling.

În prefaţa lucrării lui Pareyson, *Ontologia libertăţii. Răul şi suferinţa*, Giuseppe Riconda şi Gianni Vattimo notează că această lucrare constituie *opus maius* a ultimilor ani de meditaţie filosofică a lui Pareyson, „încununarea întregii sale speculaţii obţinute printr-o aprofundare ultimă" (Pareyson 2005, IX).

Ontologia libertăţii trebuia să conţină două părţi: *Pe drum către libertate*, unde urmau să intre lecţiile ţinute la Institutul Italian pentru Studii Filosofice din Napoli, în 1988, lecţii pe care, deşi el însuşi le-a înregistrat, din pricina bolii n-a mai apucat să le dea o formă definitivă, şi-a încredinţat acest lucru discipolilor săi, Francesco Tomatis şi Aldo Magris; cea de-a doua parte, *Libertatea originară*, pe care o publicase anterior în Anuarul filosofic, a fost intens lucrată de Pareyson şi conţine studiile care l-au readus nu numai în centrul dezbaterilor filosofice din ultimii să ani de viaţă, ci s-au şi impus prin maniera în care dezvoltă dinspre hermeneutica filosofică a experienţei religioase, *ontologia libertăţii*, concept cheie al filosofiei sale.

Exceptând această primă carte, *Ontologia libertăţii. Raul şi suferinţa*, Pareyson a mai planificat încă o carte ce era destinată studierii caracterului *abisal* al libertăţii. Această lucrare urma să poarte titlul *Libertatea şi nimicul* şi conţinea trei studii: *Stupoare a raţiunii şi nelinişte în faţa fiinţei*, *Nimicul şi libertatea ca început*, respectiv *Filosofia libertăţii*, având ca premisă un al patrulea studiu ce a fost transcris de Francesco Tomatis după însemnările din manuscris, *Întrebarea fundamentală: De ce fiinţa mai curând decât nimicul.* E întrebarea de la care au pornit chiar Schelling şi Heidegger, iar Pareyson o va urmări aici acordându-i o atenţie sporită.

În cele ce urmează ne vom opri asupra întrebării, aşa cum apare ea formulată de Leibniz, „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?", şi reformulată de Heidegger, „De ce este de fapt fiinţare şi nu, mai curând, nimic?", în analiza făcută de Pareyson în partea a treia a *Ontologiei libertăţii.* Vom încerca să refacem parţial drumul parcurs de Pareyson în încercarea sa de a-şi legitima răspunsul particular la întrebarea fundamentală a metafizicii, întrebare pe care o găsim în cel de-al şaptelea paragraf din lucrarea *Principes de la Nature et de la Grâce* (Leibniz 1714, 7):

> Acum trebuie să ne ridicăm la un nivel metafizic, servindu-ne de un principiu Mare şi totuşi rareori folosit, care spune că nimic nu se face fără o raţiune suficientă, adică nimic nu apare fără a fi posibil celui care cunoaşte în aşa fel lucrurile încât să ofere o Raţiune suficientă pentru a determina pentru ce este cazul ca ele să fie astfel şi nu altminteri. Dat fiind acest principiu, prima întrebare ce o putem pune cu îndreptăţire va fi *De ce există ceva mai curând decât nimic*? Fiindcă nimicul este mai simplu şi mai uşor decât ceva. Mai mult, presupunând că lucrurile trebuie să existe, trebuie să fim capabili să oferim o raţiune pentru care ele există aşa şi nu altminteri.[5]

După cum susţine Pareyson (Pareyson 2005, 363), există două interpretări posibile ale principiului raţiunii suficiente al lui Leibniz:

- prima variantă de interpretare, mai slabă, în opinia lui Pareyson, înţelege alternativa la existenţă ca *aliud* – ca alt existent diferit de cel prezent;
- a doua variantă de interpretare, mai radicală, înţelege alternativa la existenţă prin raportare la ceea ce este opus existenţei în general, adică nimicul – *nihil*.

Pareyson atrage atenţia că întrebarea fundamentală a metafizicii conţine deja raportarea existenţei la nimic cu înţeles de ne-fiinţă. Fiinţa apare în existenţă din nimic, e opusă nimicului. În apariţia fiinţei din nimic un rol important îl joacă două principii, pe care Pareyson le numeşte, pe urmele lui Leibniz, legi: legea de economie şi legea de echitate. Îl citǎm pe Pareyson (2005, 363): „Legea de economie stabileşte întâietatea sistemului celui mai simplu" iar „Legea de echitate afirmă generala tendinţă a posibilului de a se realiza". Cele două principii acţionează simultan. Căci, dacă ar acţiona doar legea economiei, consecinţa directă ar fi că nu ar exista decât nimicul şi astfel existenţa lumii ar fi neexplicată. După cum spune Pareyson (2005, 364): „simplitatea mai mare a nimicului constă în stabilitatea şi inerţia sa... [nimicul] nu tinde la nimic altceva decât să dureze şi să se conserve." În schimb, dacă ar exista doar legea de echitate, aceasta ar conduce la o explicaţie a diversului lumii pornind de la categoria posibilului (Pareyson 2005, 364): „existenţa lumii e reclamată de cele posibile care grăbesc către propria-le realizare şi o cer în proporţie cu cantitatea de realitate şi la gradul de perfecţiune pe care ele o conţin". Cele două legi se opun una alteia: după legea economiei, nimicul ar trebui să triumfe, după legea echităţii, posibilul este chemat să se realizeze. Dar ceea ce face ca aceste legi să funcţioneze

5 „Il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du Grand principe, peu employé communément, qui port que rien ne se fait sans raison suffisane, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible á celuy qui connoîtrait assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, suppose que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoy elles doivent exister ainsi et non autrement." (Leibniz 1714, 7).

armonios este principiul raţiunii suficiente. Acesta, în descrierea lui Pareyson şi conformă cu cea a lui Leibniz din *Disertaţie metafizică*, îşi susţine preferinţa pentru existenţă în dauna nimicului (Leibniz 1996, 19):

> Dumnezeu însă a ales lumea cea mai perfectă, adică pe cea care este în acelaşi timp cea mai simplă în ipoteze şi cea mai bogată în fenomene....

Elementul tulburător pentru Pareyson în această explicaţie furnizată de Leibniz este substituţia nimicului originar cu posibilul. Căci, după cum am văzut mai sus, întrebarea *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* are două interpretări, iar cea mai radicală se referă la un raport pe care existenţa îl are cu nimicul. Pentru Pareyson prima accepţiune este în continuarea gândirii leibniziene, care este preocupată de trecerea de la posibil la existent şi „deci la contingenţa lumii prezente" (Pareyson 2005, 363). Această angajare a limbajului modalităţilor de către filosoful italian ne va prilejui în cele ce urmează o scurtă referire la modalităţile logice şi raportul posibil pe care acestea le-ar putea avea cu înţelegerea tezelor pareysoniene. Înainte de a recurge la o astfel de lectură, suntem însă datori să semnalăm existenţa unui reproş pe care îl aduce Pareyson modului apolinic în care Leibniz îşi construieşte propria argumentare, netulburat de abisul nimicului pe care iniţial îl introdusese în întrebarea fundamentală (Pareyson, 363):

> ... cea dea doua accepţie ar avea un caracter cu mult mai dramatic şi mai răscolitor, deoarece ar deschide larg abisuri altminteri cu mult mai profunde şi mai insondabile decât cel deschis de heterocosmic, adică de posibila existenţă a altor lumi, fapt ce ar încurca probabil în dificultăţi notabile însăşi gândirea leibniziană, răscolindu-i aparentul ei aspect exterior blajin şi tulburându-i limpezimea de suprafaţă. De fapt, e cu putinţă, la rigoare, într-o perspectivă ca cea leibniziană, ipoteza ca atare a nimicului?

Poziţia leibniziană susţinută de pasajul citat din *Disertaţie metafizică* arată, în opinia lui Pareyson că, în esenţă, punctul de plecare al lui Leibniz în explicaţia existenţei nu este nimicul şi posibilul şi că în existenţă nu se trece de la nimic (ne-fiinţă) la fiinţă, ci de la posibilitate la existenţă. Astfel, susţine Pareyson, „opus şi precedent fiinţei nu este nimicul, ci posibilitatea; nu ne-fiinţa, ci mintea lui Dumnezeu ca *regio possibilitatum*." (Pareyson 2005, 365).

De aceea, afirmă filosoful italian, nimicul joacă un rol distructiv pentru construcţia sistematică a lui Leibniz, aruncând îndoieli asupra principiilor existenţei. Căci, dacă principiul raţiunii suficiente are vreun rol în această justificare a existenţei, atunci acesta ar trebui, în opinia lui Pareyson, să arate cum se explică contingenţa existenţei. Totuşi, pentru o astfel de explicaţie, nu este necesară ipoteza mai tare a nimicului, ci doar cea a posibilului. Două puncte din gândirea lui Leibniz sunt vulnerabilizate de prezenţa ipotezei tari a nimicului:

- raportul dintre existent şi posibil
- deosebirea voinţei divine de mintea lui Dumnezeu

Pentru Pareyson, Leibniz face confuzia între posibil şi nimic în primul caz, iar în al doilea caz separă voinţa divină de intelectul divin, ceea ce ar conferi acesteia un „caracter abisal şi imprevizibil" (Pareyson 2005, 365). Dacă ipoteza posibilului e simbiotică cu cea a abundenţei, ipoteza nimicului nu mai este vecină nici măcar cu cea a lipsei absolute. Caracterul dramatic al existenţei, caracter ce nu poate fi surprins decât de o gândire tragică (pe urmele lui Nietzsche) oferă avantaj categoriei modale a posibilului în detrimentul realului. Reproşul adresat lui Leibniz pare astfel îndreptat înspre ratarea unui aspect profund al problemei existenţei prin oferirea unei soluţii facile, raţionale şi solare, care, prin *nihil est sine ratione*, nu face decât să scoată din inexistenţă un posibil care era deja acolo.

Revenind la întrebarea fundamentală pe care Pareyson o urmăreşte în desfăşurarea ei în gândirea leibniziană, putem face următoarele observaţii. În primul rând, dacă Leibniz îşi pune întrebarea metafizică fundamentală *De ce există ceva mai curând decât nimic?*, el nu o face decât în spaţiul preexistenţei eterne a fiinţei care este Dumnezeu, încercând să explice cu ajutorul principiului raţiunii suficiente existenţa lumii ca *ceva*, prin raportare la *absenţa* acesteia. Voinţa divină nu i se pare îndejuns un temei pentru creaţia *ex nihilo* pe care o realizează Dumnezeu, şi de aceea Leibniz susţine existenţa unui temei raţional pentru această creaţie, unind astfel voinţa şi raţiunea divină. Această poziţie este întărită de Leibniz în *Disertaţie metafizică* (Leibniz 1996, 11):

> De aceea, spunând că lucrurile nu sunt bune în virtutea vreunei reguli de bunătate, ci numai datorită voinţei singure a lui Dumnezeu, distrugem mi se pare, fără să luăm seama, întreaga iubire de Dumnezeu şi toată gloria lui. [...] În ce ar sta dreptatea şi înţelepciunea sa, dacă nu-i rămâne decât un fel de putere despotică, dacă voinţa ţine loc de raţiune, şi dacă, după definiţia tiranilor, ceea ce place celui mai puternic este, chiar prin aceasta, drept?

De altfel, chiar în fragmentul citat de Pareyson, Leibniz nu îşi adresează întrebarea către un început înainte de orice început, căci un astfel de început în care ar funcţiona un principiu ca cel al raţiunii suficiente, ar fi la fel de arbitrar întemeiat precum cel pe care îl propune Pareyson. Ne poate îndreptăţi ceva să credem că putem folosi ca temei al existenţei, înaintea existenţei unui Creator raţional, un principiu raţional cum este cel al raţiunii suficiente?

Pe de altă parte, putem observa că cele două interpretări, cea prin alteritate sau posibil (*aliud*) şi cea radicală, prin apel la nimic (*nihil*) nu se exclud, aşa cum pare să susţină Pareyson. Astfel, raportul existenţei cu posibilul este perfect justificat în interpretarea sa dacă acesta este aşezat în momentul selecţiei alternativelor posibile, în timp ce raportul cu ne-fiinţa este justificat ca moment de început al creaţiei, moment al apariţiei fiinţei create şi nu a celei creatoare. Soluţia unitară pe care o oferă Leibniz problemei existenţei lumii actuale ca „cea mai bună dintre lumile posibile" este, după cum arăta şi Jean Beaufret (Beaufret 1999, 236) o soluţie de tip maximin, adică «maximum de efect cu minimum de cheltuială». Se observă aici conlucrarea legilor economiei şi a legii de echitate menţionate mai sus. Dar un

al treilea principiu utilizat de Leibniz, care nu este menționat de Pareyson, şi adus în discuție de Beaufret, este cel de continuitate. Acest principiu susține că trecerea de la o stare a lumii la alta se face gradat. Acest principiu este menționat şi în *Monadologia* (12, 13) şi conform lui Beaufret este considerat de Leibniz că întemeiază toată fizica (Beaufret 1999, 237). Iată însă pasajul din Leibniz care ne arată permanenta sa grijă față de continuitate (Leibniz 1994, 57):

> 12. Pe lângă principiul schimbării însă, trebuie să mai existe în ele şi o detaliere a ceea ce se schimbă, care să constituie, pentru a spune aşa, specificarea şi varietatea substanțelor simple.
> 13. Detalierea aceasta trebuie să îmbrățişeze o multiplicitate în unitate, adică în simplu. Căci orice schimbare naturală făcându-se treptat, ceva se schimbă şi ceva rămâne, în consecință, trebuie că există în substanța simplă o pluralitate de afecții şi de raporturi, deşi într-însa nu există părți.

Dacă acceptăm şi acest principiu de continuitate, principiu de altfel utilizat şi de Pareyson în transferul proprietăților libertății de la libertatea originară şi autooriginată către libertatea derivată care este omul, putem spune că lumea creată din nimic a lui Leibniz şi care este cea mai bună soluție conform cu principiul economiei şi echității (minimul de efort cu maximum de abundență) va conține în sine raționalitatea conferită de creatorul ei. E o soluție rațională, solară şi liniştitoare cea pe care o propune Leibniz la întrebarea fundamentală a metafizicii, dar una care este perfect justificată în cadrele prestabilite ale întrebării sale.

Mai departe, se poate observa că libertatea este contingentă, după cum afirmă Pareyson, care încearcă prin această asociere nu numai o descriere cât mai corectă a conceptului de libertate, cât mai ales o despărțire de tradiția filosofică ce lega libertatea în cel mai bun caz de posibilitate şi în cel mai rău de necesitate. Dacă e să concepem, odată cu Pareyson, ființa în dubla ei semnificație ca libertate, nu se poate să nu fim de acord cu descrierea ei ca fiind „posibil *p* şi posibil non-*p*", cum se definește contingența în varianta clasică a categoriilor logicii modale (Enescu 1998, 151). Dar ne putem întreba dacă simpla descriere a libertății ca întâmplare, şi a ființei tot ca întâmplare, pe urmele gândirii heideggeriene, poate separa, cel puțin din perspectiva categoriilor modale, contingentul de posibil şi de necesar? La fel, cum poate contingența să exprime nu doar momentul unic al începutului, acea clipă în care coexistau posibilitățile de a fi şi de a nu fi, dar mai ales să susțină fără continuitate permanența, fie ea şi expusă întâmplării, care este existența?

Din perspectiva modalităților răspunsul este unul cert negativ, căci nu este nevoie decât de un singur operator modal de bază pentru a le exprima pe toate celelalte. De fapt, chiar definiția utilizată mai sus exprimă *întâmplătorul* (*contingentul*) în funcție de posibil: „posibil *p* şi posibil non-*p*". La fel, necesarul poate fi la rândul său exprimat prin intermediul posibilului ca fiind descris de combinația „nu este posibil non-*p*". Cu o oarecare atenție putem folosi ca operator modal de bază şi operatorul contingenței, obținând propoziții echivalente logic conform cu cele patru

grupe de echipolenţe. Dacă însă prin *contingent* se înţelege ceea ce logica simbolică defineşte – o propoziţie care nu este nici tautologie şi nici contradicţie, atunci problema libertăţii nu mai este nici măcar definită în mod adecvat.

În acest punct al analizei, rămânem la părerea că perspectiva propusă de Pareyson asupra fiinţei ca libertate, definită în sensul contingenţei ca modalitate, chiar şi la o sumară analiză precum cea de mai sus, nu se poate susţine. Dacă, în schimb, contingenţa pe care doreşte să o surprindă este legată de perspectiva deloc formală a gândirii pe care o regăsim la Nietzsche şi Heidegger, atunci un alt tip de analiză este cel care ar putea judeca adecvarea acestei asocieri.

Referinţe bibliografice

Beaufret, Jean. (1999). *Lecţii de filosofie. De la Platon la Heidegger.* Volumul I. Timişoara: Editura Amarcord.

Enescu, Gheorghe. (1998). *Tratat de logică*. Bucureşti: Editura Lider.

Garin, Eugenio. (2008). *History of Italian Philosophy*. volumul I. tradusă din italiană şi editată de Giorgio Pinton. Amsterdam, New York: Rodopi.

Leibniz, G.W. (1714). *Principes de la nature et de la grâce fondé en raison*. Académie de Nice. url: http://www.ac-nice.fr/philo/textes/Leibniz-Principes.htm. accesat: 12 ianuarie 2010.

Leibniz, G.W. (1994). *Monadologia*. Traducere de Constantin Floru. Studiu introductiv de Dan Bădărău. Bucureşti: Humanitas.

Leibniz, G.W. (1996). *Disertaţie metafizică*. Traducere de Constantin Floru. Note de Dan Bădărău. Bucureşti: Humanitas & Central European University Press.

Pareyson, Luigi. (2005). *Ontologia libertăţii*. Constanţa: Editura Pontica.

PROBLEME DE LOGICĂ A RELIGIEI ÎN TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

COSMIN DUMITRESCU

Problems of the logic of religion in the orthodox dogmatic theology. Employing the conceptual apparatus of classical logic and the tools of symbolic logic, my study will approach the following issues: the applications of logico-classical theory of reasoning in the orthodox Christology; the logico-symbolical interpretation of some neo-testamentary basic texts and their dogmatic analysis; possibilities and limits of logico-symbolical interpretation of orthodox dogmatic theology; dialectico-speculative interpretations of the works of the Fathers concerning the dogma of the Holy Trinity.

Key words: proof, truth, dogma, logic

Aplicații ale teoriei logico-clasice a raționamentului (silogismului) în hristologia ortodoxă

Definiția silogismului clasic, după cum afirma Wilhelm Wundt, este o interpretare a definiției generale a silogismului dată de Aristotel în *Anal. Pr.*, I, 24b, 15-20. O traducere aproximativă a acestei definiții în limba română ar putea fi următoarea: silogismul este o formă logică în care *ceva* (*ceva* trebuie înțeles la plural – *quibusdam*) fiind puse *altceva* decât cele puse urmează (*consequitur*) cu necesitate prin faptul că acestea sunt. Dacă în locul lui *ceva* scriem *două judecăți,* iar în locul lui *altceva: o judecată,* obținem definiția clasică a silogismului.[1]

La nivel demonstrativ sau silogistic însă, în afară de respectarea principiului identității, care se referă la termeni şi al noncontradicției, care se referă la judecăți, trebuie respectat şi principiul rațiunii suficiente. Prin urmare silogismele trebuie să aibă un temei logic în virtutea căruia se face argumentarea sau demonstrația.

În general, argumentarea este definită ca fiind procesul logic prin care încercăm să determinăm acceptarea unei teze. Există două tipuri fundamentale de argumentare: cea care urmăreşte demonstrarea faptului că propoziția propusă este adevărată sau, dimpotrivă, cea care doreşte sa arăte că propoziția care ni se propune ca teză este falsă. Cea de-a doua formă de argumentare poartă numele de respingere sau combatere. Demonstrația şi respingerea au în vedere adevărul (sau falsul) propoziției propuse ca teză. Astfel, demonstrația este procesul logic – raționamentul sau şirul de raționamente – prin care o propoziție dată este conchisă din

[1] *Cf.* W. Wundt*, Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*, Ferdinand Enke, Stuttgart, 1906, p. 288, citat de Ion Bălin, *Forme şi operații logice,* Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1998, p. 7.

propoziţii adevărate, iar combaterea este demersul logic prin care o propoziţie este respinsă ca falsă.

În studiul de faţă vom avea în vedere prezentarea unor raţionamente referitoare la enunţuri din teologia dogmatică ortodoxă, respectiv din hristologie, care au fost respinse ca false de către arienii eunomieni, dar al căror adevăr a fost demonstrat de Sfinţii Părinţi ai Bisericii.

Vor fi analizate trei raţionamente identificate de noi în lucrarea de teologie dogmatică a Sfântului Grigorie de Nazianz (329–389 p.Hr.): *Cele cinci cuvântări teologice*[2]*,* şi modul în care acesta respinge argumentele aduse de ereticii arieni, conduşi de Eunomie, înpotriva divinităţii lui Iisus Hristos.

„Fără să numească pe adversarii pe care îi combate în aceste Cuvântări, afirmă Părintele Dumitru Stăniloae, se ştie că ei sunt aderenţii lui Eunomie de Cyzic, sau acesta însuşi. Acesta era un urmaş al lui Arie, care considera pe Fiul lui Dumnezeu o creatură. Ca şi Grigorie de Nyssa şi Teodoret al Cyrului, Grigorie de Nazianz îl denunţă pe Eunomie ca pe cel ce a prefăcut misterul dumnezeirii într-o *dexteritate de limbaj* (s.n.), expresie a unei virtuozităţi logice. Eunomie considera că există o contradicţie între *naştere* şi *creaţie.* Dacă Dumnezeu Tatăl e nenăscut, iar Fiul e născut, Fiul nu mai e de o fiinţă cu Tatăl. Naşterea Lui e una cu crearea Lui.

Se făcea o gravă confuzie în această teorie a lui Eunomie, afirmă Părintele Stăniloae: Fiul fiind născut, e neasemenea Tatălui. De aceea adepţi lui Eunomie se numeau *anomei*, ei neadmiţând că Fiul cel Unul Născut poate fi fără început, ca şi Tatăl. Ei socoteau că Fiul are un început, deci vine la existenţă în timp. Dar prin aceasta introduceau timpul în toată dumnezeirea. Apărea aici o nouă contradicţie: Dumnezeu e Creatorul tuturor, chiar şi al Fiului. Dar îi comunică acestuia puterea creatoare, însă nu şi participarea la fiinţa Sa. Fiul este în aceasta ne asemenea cu Tatăl. Sfântul Grigorie pune în evidenţă contradicţiile şi neajunsurile doctrinei lui Eunomie, apărând stăruitor deofiinţimea Fiului lui Dumnezeu cu Tatăl”.[3]

În primul exemplu[4] studiat de noi, eunomienii încearcă să demonstreze că Fiul nu este de o fiinţă cu Tatăl, aducând ca argument separarea voinţelor Acestora.

„L-a născut, întreabă aceştia, Tatăl pe Fiul fără voia Lui? Sau L-a născut Tatăl pe Fiul cu voia Acestuia din urmă?”

„Dacă L-a născut fără voia Acestuia, atunci înseamnă că a fost constrâns Acesta să se nască. Şi atunci cine L-a constrâns?” Pentru această întrebare, răspunsul ar fi fost: Tatăl. Deci, conform eunomienilor, nu mai este unitate de voinţă între Tatăl şi Fiul. Voinţa Fiului e constrânsă de voinţa Tatălui, deci inferioară ei. Voinţele fiind diferite şi naturile sunt diferite, eunomienii identificând natura cu voinţa.

„Iar dacă Fiul S-a născut din voia Fiului, continuă ei, Acesta e Fiul voinţei

---

[2] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice,* trad. Pr. D. Stăniloae, Edit. Anastasia, Bucureşti, 1993.

[3] D. Stăniloae*, Introducere* la *Cele cinci cuvântări teologice* ale Sf. Grigorie de Nazianz, Edit. Anastasia, Bucureşti,1993, p. 8, 9.

[4] Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.,* p. 55, 56.

Sale. Şi, deci, cum e Acesta din Tatăl?" Aceasta deoarece, ca şi în prima lemă, având voinţe diferite ale Tatălui şi Fiului, avem şi naturi diferite ale Acestora.

Deci, concluzionează eunomienii, fie că Fiul S-a născut fără voia Lui, fie că S-a născut cu voia Lui, ajungem tot la voinţe diferite şi naturi diferite ale Tatălui şi Fiului. Prin urmare, Fiul nu poate fi de o fiinţă cu Tatăl, ceea ce reprezintă teza principală a lui Eunomie. Acest raţionament al lor este o dilemă complexă constructivă ce poate fi scrisă astfel:

> Dacă Fiul *S-a născut fără voia Lui (A),* atunci *a fost constrâns să Se nască (B);* dacă *S-a născut cu voia Lui (C),* atunci *a fost Fiul propriei voinţe (D).*
> Fiul *S-a născut fără voia Lui (A),* sau *S-a născut cu voia Lui (C).*
> Deci: *A fost constrâns să Se nască (B),* sau *a fost Fiul propriei voinţe (D).*

Dilema complexă constructivă are forma[5]:

Dacă A, atunci B; dacă C, atunci D
A sau C
Deci: B sau D

„Tu, care afirmi cu uşurinţă tot ce voieşti, răspunde Sfântul Grigorie printr-un raţionament asemănător, voind tu, ai venit la existenţă din tatăl, sau nevoind ai venit la existenţă din tatăl? Dacă ai venit la existenţă dintr-un tată fără să vrei, atunci ai fost constrâns. Şi cine te-a constrâns? Vei spune că firea.

Iar dacă ai voit tu, tatăl tău dispare prin câteva silabe, căci ai apărut ca un fiu al voinţei tale, nu al unui tată".

„Deci, explică Sf. Grigorie greşeala de raţionament a eunomienilor, socotesc că altceva este *cel ce vrea* şi altceva *voinţa* (celui voit), cel ce se naşte şi naşterea, cel ce vorbeşte şi cuvântul. Deci nu e al voinţei ceea ce se voieşte, ci al celui ce voieşte, naşte sau vorbeşte".

„Totuşi, continuă el, lui Dumnezeu, Cel căruia Îi este proprie naşterea (Fiului), Îi este proprie în mod egal şi voinţa de a naşte (a Tatălui). Nu există intermediar între ele, dacă admitem în mod total ideea că naşterea nu e superioară voinţei".

Părintele Dumitru Stăniloae face următoarele comentarii asupra celor spuse de Sfântul Grigorie de Nazianz: „În Dumnezeu este o unire între voinţa Celui ce poate să nască şi a Celui ce vrea să fie născut. Deci nu se poate spune că Fiul Se naşte numai prin voinţa Lui, impusă Tatălui. În Dumnezeu nu e nici o despărţire între voinţe, nici o identitate a voitorilor. Sunt doi care voiesc, dar voiesc acelaşi lucru: şi Tatăl şi Fiul voiesc să Se nască Fiul din Tatăl".[6]

În cel de-al doilea exemplu[7] al nostru, este susţinută de către eunomieni diferenţa între fiinţa Tatălui şi cea a Fiului:

---

[5] *Conform* G. Enescu*, Tratat de logică*, Edit. Lider, Bucureşti, p. 145, d. 3.
[6] Sf. Grigorie de Nazianz, *op.cit*., p.143, nota 103.
[7] *Ibidem*, p. 59.

„Născutul sau Nenăscutul este ființa lui Dumnezeu? Dacă Nenăscutul este ființa lui Dumnezeu, Născutul nu e această ființă. Şi invers".

„Acest raționament, afirmă Sfântul Grigorie, e vădit că scoate pe Fiul sau pe Tatăl din Dumnezeire". El poate fi scris sub forma unor raționamente disjunctive de tipul *modus tollendo ponens*:

Ființa lui Dumnezeu este *Născutul* (A) sau *Nenăscutul* (B).
Ființa lui Dumnezeu nu este Născutul (A).
Deci: Ființa lui Dumnezeu este *Nenăscutul* (B).

Acest raționament scoate pe Fiul din Dumnezeire.

Ființa lui Dumnezeu este *Născutul* (A) sau *Nenăscutul* (B).
Ființa lui Dumnezeu nu este *Nenăscutul* (B).
Deci: Ființa lui Dumnezeu este *Născutul* (A).

Acest raționament scoate pe Tatăl din Dumnezeire.

Sfântul Grigorie de Nazianz respinge aceste raționamente arătând că cei doi termeni: Născutul şi Nenăscutul, sunt de fapt identici.

„Alege deci, spune el, dintre aceste afirmații neevlavioase pe cea pe care o voieşti, noule teolog, dacă stărui numaidecât să rămâi în lipsa evlaviei. Apoi, cum declari că Născutul şi Nenăscutul nu sunt acelaşi lucru?"

Eunomie de Cyzic susținea – bazându-se în mod aparent pe principiul terțului exclus – că sau Născutul, sau Nenăscutul, reprezintă cu adevărat ființa lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie afirma însă că Născutul şi Nenăscutul sunt termeni identici, referinduse ambii la ființa lui Dumnezeu. Iată cum demonstrează Sfântul Grigorie identitatea acestor termeni, arătând în acelaşi timp şi greşeala de raționament a lui Eunomie:

„Dacă o spui (neidentitatea termenilor – n.n.) despre necreat şi creat, admit şi eu. Căci nu e acelaşi prin fire Cel fără de început şi creatul".

Creatul, deci, nu este identic cu necreatul.

„Dar, continuă Sfântul Grigorie, dacă se spune despre Cel ce a născut şi a fost născut, nu se spune corect. E cu totul necesar ca ei să fie identici, dacă sunt de aceeaşi fire."

Născutul după fire este deci acelaşi cu Nenăscutul.

„Sau iarăşi, adaugă Sfântul Grigorie de Nazianz, ce voieşti să spui prin Nenăscutul şi Născutul? Dacă înțelegi şi nenaşterea şi naşterea, ele nu sunt acelaşi lucru. Dar dacă înțelegi pe cei în care sunt acestea, cum nu sunt acelaşi lucru? Fiindcă neînțelepciunea şi înțelepciunea nu sunt acelaşi lucru, dar sunt ale aceluiaşi, adică ale omului. Şi de aceea, nu se divizează ființa, dar se divizează în cadrul aceleiaşi ființe."

Părintele Dumitru Stăniloae comentează astfel acest pasaj[8]: „Un alt argument adus de arieni împotriva dumnezeirii Fiului era: dacă Fiul e născut, iar Tatăl nenăscut, ei nu pot fi de aceeaşi ființă. Sfântul Grigorie răspunde: dacă aceste

[8] Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit*., p. 146, nota 119.

proprietăți s-ar referi la ființă, atunci ființele lor ar fi deosebite. Dar ele se referă la Persoane. Tatăl şi Fiul pot fi de aceeaşi ființă, deşi Tatăl e nenăscut şi Fiul născut".

O explicație mult mai riguroasă o găsim însă la Sfântul Ioan Damaschin în *Dogmatica:*

„Cele comune şi universale sunt atribuite şi celor particulare care sunt sub ele. Comun este ființa, ca gen, iar particular ipostasa. (...) Ipostasele se deosebesc prin număr şi nu prin fire. Ființa este afirmată de ipostasă, pentru că ființa este desăvârşită în fiecare din ipostasele de aceeaşi specie. Pentru aceea ipostasele nu se deosebesc între ele în ceea ce priveşte ființa, ci în ceea ce priveşte accidentele, care sunt însuşiri caracteristice. Însuşirile caracteristice, însă, aparțin ipostaselor şi nu ființei. Ipostasa se defineşte: ființa împreună cu accidentele. Pentru aceea ipostasa posedă universalul (comunul) împreună cu particularul şi existența în sine. Ființa, însă, nu există în sine, ci este considerată numai în ipostasele sale"[9].

În cel de-al treilea exemplu[10] se încearcă, de către eunomieni, demonstrarea anteriorității ontologice a Tatălui, în calitate de Cauză, față de Fiul.

Tatăl e mai mare [ca Fiul] prin ***cauză***.
Cauza e [mai mare] prin fire.
Deci: Prin fire e mai mare Tatăl [ca Fiul].

Acest silogism de figura IV este un sofism de tipul *quaternio terminorum* (împătrirea termenilor) care se bazează pe polisemantismul termenului mediu *(cauză).* Luând termenul mediu *cauză* cu un sens în prima premisă şi cu alt sens în cea de-a doua premisă, obținem de fapt patru termeni, deşi aparent sunt trei. Astfel, *mai mare* se atribuie în premisa majoră cauzei, iar *cauza* se atribuie în premisa minoră *firii.* Se încalcă în acest fel principiul identității termenilor, enunțat prin legea celor trei termeni silogistici.

Afirmația Sfântului Grigorie: „Tatăl este mai mare ca Fiul prin cauză", se referă la faptul că: „Tatăl este cauza naşterii Fiului." Tatăl este născătorul Fiului, iar Aceata este născut din Tatăl („Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii" – după cum stă scris în *Crez*).

Eunomienii atribuiau însă, în mod ilicit, *cauza* firii divine (ființei divine). *Cauza* devenea astfel principalul atribut al ființei divine, iar Tatăl devenea cauza pentru care Fiul este. Acesta din urmă apărea astfel secundar în planul ființei, față de Tatăl.

Sfântul Grigorie respinge însă acest raționament sofistic afirmând: „Nu ştiu dacă ei se înşală prin acest raționament pe ei înşişi sau pe cei către care le este cuvântul. Căci nu toate cele ce se spun simplu despre cineva se pot spune şi despre ceea ce este la baza acestuia, ci trebuie văzut despre cine şi ce se spune".

„Dar socotesc, continuă el, că acest fals raționament e propriu celor obişnuiți cu această artă. Căci atribuind calitatea de *mai mare* cauzei, ei adaugă că *mai mare* este *firea.* E ca şi când noi, zicând că: Cutare e un om mort, ei ar adăuga simplu că: Aşa e omul."[11]

---

[9] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. III-a, Edit. Scripta, Bucureşti, 1993, p. 104.
[10] Sf. Grigorie de Nazianz, *op.cit*., p. 63, 64.
[11] Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit*., p. 64.

„Astfel, continuă Sfântul Grigorie, ce mă împiedică şi pe mine să propun această propoziție: Dumnezeu este ființă, dar ființa nu este numaidecât Dumnezeu. Deci poți conchide: Dumnezeu nu e numaidecât Dumnezeu".

Dumnezeu este ***ființă***.
Ființa nu este [numaidecât] Dumnezeu.
Deci: Dumnezeu nu este [numaidecât] Dumnezeu.

Acesta este tot un mod nevalid al unui silogism de figura IV. E vorba aici de aceeaşi situație de sofism de tipul *quaternio terminorum,* în care termenul mediu *ființă* din premisa majoră, se referă la ființa divină, iar termenul mediu *ființă* din premisa minoră se referă la noțiunea de *ființă.*

Părintele Stăniloae comentează astfel acest pasaj[12]: „Spunându-se că Tatăl e mai mare în calitate de cauză, nu e drept a se adăuga că e mai mare şi prin fire. Căci nu ține numai de firea lui Dumnezeu ca o Persoană să nu fie cauza şi alta cauzată, dar Persoana cauzatoare să fie mai mare decât Persoana cauzată. Apoi, pot fi cauze şi existențe care nu sunt de fire dumnezeiască. Aici intră în funcțiune planul individuațiunilor (şi la persoanelor). Urmând pildei de a adăuga la o afirmare o afirmare de ordin străin, sau opusă, Sfântul Grigorie porneşte de la adaosul adversarului, declarând întâi: Tatăl este mai mare prin fire, apoi adăugând opusul: Prin fire nu este nimic mai mare, nici chiar Tatăl, ca să conchidă că şi acela, cu partea din urmă a adaosului dar nu prin afirmare, ca celălalt, ci prin negare: Tatăl nu e numai Tată".

„Sfântul Grigorie, concluzionează Părintele Stăniloae, se dovedeşte un bun cunoscător al raționamentelor logice ale filosofilor elini, adeseori sofisticate, sau aparent slujitoare ale adevărului, pe care şi le însuşiseră şi arienii"[13].

Există, deci, în teologia dogmatică ortodoxă, raționamente formulate în maniera logicii clasico-tradiționale. Acestea au fost folosite de Sfinți Părinți ai Bisericii cu o foarte mare autoritate teologică (dogmatică), precum Sf. Grigorie de Nazianz, pentru apărarea dreptei credințe, împotriva concepțiilor ereticilor.

Rolul acestor raționamente nu este însă acela al exercitării unor abilități logice cultivate pentru ele însele, ci are întotdeauna în vedere apărarea doctrinei ortodoxe şi clarificarea termenilor mai dificili din *Crez.*

Interpretarea logico-simbolică a unor texte de referință neotestamentare şi analiza lor dogmatică

Analiza noastră va încerca să arăte care este consistența şi coerența logică a conceptului de ipostas al lui Iisus Hristos în momente diferite ale manifestării sale intra-mundane. Din punct de vedere al principiului identității, urmează să arătăm că acesta este satisfăcut la nivelul conceptului logic de ipostas al lui Iisus Hristos.

[12] *Ibidem*, p. 151, nota 136.
[13] Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit*., p. 151, nota 137.

Principiul identității este ilustrat la nivelul Persoanei lui Iisus Hristos prin identitatea ipostasului Său, după cum scrie Sf. Ioan Damaschin în *Dogmatica:* „**Mărturisim o singură ipostasă în două firi desăvârşite a Fiului lui Dumnezeu întrupat** (s.n.). Afirmăm că Dumnezeirea şi omenirea au aceaşi ipostasă şi mărturisim că după unire se păstrează în el cele două firi. Nu aşezăm pe fiecare din firi deosebit şi separat, ci unite una cu alta într-o singură ipostasă compusă. Spunem că unirea este substanțială, adică reală şi nu imaginară. Iar când spunem substanțială nu înțelegem că cele două firi au dat naştere unei firi compuse, ci că sunt unite una cu alta în chip real într-o singură ipostasă compusă a Fiului lui Dumnezeu şi stabilim că se păstrează deosebirea lor substanțială”[14].

Logosul divin, cea dea doua Persoană a Sfintei Treimi, se identifică în persoana lui Iisus Hristos ca ipostas unic al celor două firi (naturi), pentru ca mai apoi, prin Înălțare, să ridice natura umană îndumnezeită în universul Treimii. Din punct de vedere al logicii simbolice, principiul identității este figurat astfel: A = A. Astfel conceptul de *Logos divin* (Λ) este identic din punct de vedere logic cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) şi conceptul de *Persoană a lui Iisus din Nazaret* (Π) este şi el identic logic cu conceptul de *ipostas al Iui Hristos* (X)*,* ambele concepte – conceptul de *Persoană a lui Iisus din Nazaret* (Π) şi conceptul *Logosului divin* (Λ) – fiind identice unul cu celălalt, conform doctrinei teologice a Sfântului Leonțiu de Bizanț[15].

Transcrierea simbolică a raporturilor logice dintre concepte este următoarea:

$$[(\Lambda = X) \,\&\, (\Pi = X)] \rightarrow (\Lambda = \Pi)$$

Analiza conceptului logic de ipostas al lui Iisus Hristos are în vedere principalele momente care au o semnificație teologico-dogmatică deosebită pentru hristologia ortodoxă, simbolismul logico-matematic permițându-ne reprezentarea identității în trei moduri distincte: *identitate reală* ($=_R$), *identitate virtuală* ($=_V$) şi *identitate nominală* ($=_N$) – pe acestea urmând să le utilizăm în analiza neotestamentară.

1. Buna Vestire este primul moment interpretat din perspectiva logico-simbolică. Buna Vestire reprezintă prefigurarea simbolică a conceptului de *ipostas al lui Hristos* (X), vestea minunată a întrupării *Logosului divin* (Λ). Din punct de vedere logic, este prefigurată aici identitatea dintre *Logos* (Λ) şi *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π): (Λ)=(Π). Această identitate conceptuală nu devine însă o realitate efectivă decât în momentul în care arhanghelul Gabriel îi aduce Mariei vestea naşterii lui Iisus: „Şi iată, vei rămâne însărcinată şi vei naşte un Fiu, căruia Îi vei pune numele Iisus” (Luca, 1, 31), pe care însuşi îngerul îl va identifica cu Persoana Logosului divin: „De aceea Sfântul care se va naşte va fi numit Fiul lui Dumnezeu” (Luca, 1, 35); „El va fi mare şi va fi chemat Fiul-Celui-PreaÎnalt” (Luca, 1, 32).

---

[14] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Edit. Scripta, ed. a III-a, trad. de Pr. D. Fecioru, Bucureşti,1993, p. 100.

[15] D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1997, p. 69, 70.

Este enunțată astfel *relația de identitate virtuală* ($=_v$) dintre conceptul de *Logos divin* (Λ) şi conceptul de *Persoană a Iui Iisus din Nazaret* (Π): (Λ) $=_v$ (Π). Prin *identitate virtuală* înțelegem acel tip de identitate prefigurată care se va realiza efectiv la timpul prezent.

Conceptele de *Logos* (Λ) şi *Persoană* (Π), după cum afirma Sfântul Leonțiu de Bizanț în *teoria enipostasei* [16], se identifică în conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X). Cele două naturi sau firi: divină şi umană, fiind incluse în conceptul de ipostas, fără ca acesta să fie incoerent din punct de vedere logic.

2. **Naşterea Domnului** reprezintă, din punctul de vedere al analizei logice, concretizarea simbolică a conceptului *ipostasului lui Hristos* (X). *Logosul divin* (Λ) se identifică în mod concret, real, în *Persoana umană a lui Iisus din Nazaret* (Π). Identitatea logică astfel obținută este cea a ipostasului divino-uman al lui Iisus Hristos şi reprezintă concretizarea întrupării Cuvântului lui Dumnezeu: (Λ)$=_R$(Π), unde ($=_R$) înseamnă *identitate reală.* Buna Vestire prefigurase doar, la nivelul unei *identități virtuale*, ceea ce Naşterea Domnului va realiza în mod concret prin întruparea Logosului. Ipostasul lui Hristos este prefigurat prin Buna Vestire şi realizat în Naştere. *Evanghelia după Ioan* exprimă cel mai clar relația de identitate dintre Logos şi Persoana lui Iisus Hristos, în capitolul 1, versetul 14: „Şi Cuvântul trup S-a făcut şi S-a sălăşluit întru noi; şi noi văzutu-I-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr."

Crezul niceo-constantinopolitan mărturiseşte la nivel dogmatic identitatea celor două firi în ipostasul lui Hristos: „Cred întru unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, (...) carele (...) S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara, şi S-a făcut om" – întărind astfel, prin mărturisirea Sf. Părinți ai Bisericii, coerența logică a ipostasului lui Iisus Hristos.

Aşadar, Însăşi Persoana Fiului lui Dumnezeu se identifică prin Naştere cu persoana lui Iisus Hristos, cele două firi ale ipostasului său rămânând *neamestecate, neschimbate, neîmpărțite* şi *nedespărțite* (ασυγχυτως, ατρεπτως, αδιαιρετως, αχωριστως).

3. Intrarea în Templu. Singurul evanghelist care vorbeşte despre acest subiect este Luca: 2, 21-38. După prefigurarea simbolică a ipostasului lui Hristos prin Buna Vestire, urmează concretizarea logico-simbolică a Ipostasului acestuia prin Naştere şi acum, prin Întâmpinare, are loc identificarea nominală a Pruncului cu numele vestit de înger Mariei: „Când s-au împlinit cele opt zile pentru a fi circumcis, I-au pus numele Iisus, nume care fusese spus de înger înainte de a fi fost El conceput în pântece" (Luca, 2, 21).

În următorul pasaj: Luca, 2, 22-33, este confirmată identitatea Pruncului Iisus ca Mântuitor al tuturor popoarelor de către dreptul Simeon şi proorocița Ana. Pruncul Iisus este astfel identificat cu Cel vestit de înger: „Acum eliberează în pace pe robul Tău, Stăpâne, (...) căci ochii mei au văzut mântuirea Ta" (Luca, 2, 29, 30),

[16] E. Drăgoi*, Istoria creştinismului în date*, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, p. 105.

spune dreptul Simeon, care împlineşte dorința dreptului Iov, de „a-L vedea pe Dumnezeu față către față”[17].

Pruncul Iisus (I) este identic din punct de vedere logic cu *Logosul divin* (Λ), adică cu Fiul lui Dumnezeu, deoarece ipostasul lor este acelaşi: Iisus Hristos. Din punct de vedere simbolic obținem următoarea formulă logică:

$$[(I =_N X) \,\&\, (X =_N \Lambda)] \rightarrow (I =_N \Lambda),$$

care se poate citi astfel: Dacă *Pruncul Iisus* (I) este *identic nominal* ($=_N$) cu *ipostasul lui Hristos* (X) şi dacă *ipostasul Iui Hristos* (X) este *identic nominal* ($=_N$) *cu Logosul divin* (Λ), atunci *Pruncul Iisus* (I) este *identic nominal* ($=_N$) cu *Logosul divin* (Λ), – unde ($=_N$) înseamnă *identitate nominală.*

„Din punct de vedere dogmatic, scrie Sfântul Ioan Damaschin, spunem că în momentul în care Cuvântul s-a făcut trup, în acelaşi moment a şi fost numit Iisus Hristos.”[18] „Căci, scrie şi Sfântul Atanasie, arhiepiscopul Alexandriei, Dumnezeul care există înainte de venirea în trup n-a fost om, ci a fost Dumnezeu la Dumnezeu, fiind nevăzut şi impasibil. Dar când s-a făcut om este adus prin trup numele Hristos”[19]. „Noi afirmăm, scrie Sf. Ioan Damaschin, că Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu a devenit Hristos din momentul în care s-a sălăşluit în pântecele sfintei pururea Fecioarei, s-a făcut trup în chip neschimbat şi a fost uns trupul cu Dumnezeirea.”[20] Acesta este şi motivul pentru care Biserica Ortodoxă o numeşte pe Maica Domnului Θεοτοκως: *Născătoare de Dumnezeu,* şi nu doar născătoare de Hristos.

Nu există nici în acest caz o incoerență logică între identificarea nominală a ipostasului lui Iisus Hristos din timpul circumciziei şi confirmarea identității Sale divine, din Întâmpinare.

4. **Botezul Domnului** reprezintă confirmarea identității simbolice a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X): „Şi din ceruri s-a auzit un glas care zicea: Tu eşti Fiul Meu preaiubit; în Tine Îmi găsesc toată desfătarea” (Marcu, 1, 11). Iar Sf. Ioan Botezătorul aduce mărturie asupra „singurei ipostase în două firi desăvârşite a Fiului lui Dumnezeu întrupat”[21]: „Şi eu am văzut şi am mărturisit că El este Fiul lui Dumnezeu” (Ioan, 1, 34), confirmând identitatea dintre *Persoana lui Iisus* (Π) şi Fiul lui Dumnezeu într-un singur ipostas (X), cel al lui Hristos întrupat. Expresia logico-formală a identității conceptelor prezente aici este:

$$[(\Lambda =_R X) \,\&\, (X =_R \Pi)] \rightarrow (\Lambda =_R \Pi),$$

ceea ce se poate interpreta astfel: Dacă *Logosul divin* (Λ) este *identic în mod real* ($=_R$) cu *Ipostasul lui Hristos* (X) şi *Ipostasul lui Hristos* (X) este *identic în mod*

[17] Biblia sau Sfânta Scriptură, *Cartea lui Iov*, cap. 19, v. 25.
[18] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit*., p.151.
[19] Sf. Atanasie cel Mare*, Cuvântul II despre mântuitoarea întrupare a lui Hristos contra lui Apolinarie,* MG, XXV, col. 1133B.
[20] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit*., p. 151.
[21] *Ibidem*, p. 100.

real ($=_R$) cu *Persoana Iui Iisus din Nazaret* (Π), atunci *Logosul divin* (Λ) este *identic în mod real* ($=_R$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π).

În teologia dogmatică ortodoxă Botezul este επιφανεια: *apariţie,* arătare a ipostasului lui Hristos în lume – *Epifanie.* Nu poate fi vorba de opoziţie între conceptele de *Cuvânt al Iui Dumnezeu* (Λ) şi *Persoană a Iui Iisus din Nazaret* (Π) – cele două fiind identice cu conceptul logic şi dogmatic al *ipostasului lui Hristos* (X).

5. Schimbarea la Faţă: reprezintă transfigurarea simbolică *a ipostasului Iui Hristos* (X) şi prevestirea unui alt eveniment din hristologia ortodoxă: Învierea Domnului. Textul *Evangheliei după Marcu* (Marcu, 9, 2-13) descrie evenimentul acesta astfel: „După şase zile, Iisus a luat cu El pe Petru, pe Iacov şi pe Ioan şi ia dus singuri la o parte, pe un munte înalt. Acolo *S-a schimbat la faţă* (μετεμορφώθη) înaintea lor".

Identitatea *ipostasului divino-uman a lui Hristos* (X) este arătată în versetul 7 al cap. 9: „A venit un nor şi i-a acoperit cu umbra lui; şi din nor s-a auzit un glas: Acesta este Fiul Meu cel preaiubit; de El să ascultaţi!"

Expresia formal-logică a conceptelor care se referă la acest eveniment hristologic este: $[(X\rho =_v X) \& (X =_v \Pi)] \rightarrow (X\rho =_v \Pi)$ – ceea ce, prin interpretare, se poate citi: Dacă conceptul logic de *ipostas al lui Hristos transfigurat* (Xρ) este *identic în mod virtual* ($=_v$) cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) şi conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) este *identic in mod virtual* ($=_V$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul logic de *ipostas al Iui Hristos transfigurat* (Xρ) este *identic in mod virtual* ($=_v$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π).

Cele două firi sunt unite datorită faptului că *ipostasul lui Hristos* (X), fiind comun ambelor, cele două firi se identifică, *fără să se împartă*, *fără să se despartă*, *fără să se amestece* şi *fără să se schimbe* în vreun fel, conform definiţiei dogmatice sinodale de la Calcedon, din anul 451. Faptul că Schimbarea la Faţă este o anticipare a Învierii este exprimat foarte clar în *Evanghelia după Marcu,* cap. 9, versetul 9: „Pe când coborau de pe munte, El le-a poruncit să nu spună nimic din ce au văzut, până nu va învia Fiul Omului dintre cei morţi".

6. Cina cea de Taină reprezintă simbolul „transformării substanţiale" (euharistice)[22] a conceptului logic de *ipostas al lui Iisus Hristos* (X). Acest eveniment este realizat de Biserica ortodoxă în cadrul *tainei euharistiei*. Pentru teologia răsăriteană Euharistia nu este o simplă acţiune sacramentală, ci centrul de convergenţă al întregii vieţi bisericeşti. *Liturghia euharistică* este o recapitulare a iconomiei divine: „Am avut pomenirea morţii Tale, văzut-am chipul Învierii Tale, umplutu-ne-am de viaţa Ta cea nesfârşită, îndulcitu-ne-am de hrana Ta cea neîmpuţinată*"* (*Liturghia sfântului Vasile cel Mare*). De altfel, Euharistia nu se celebrează în ziua instituirii ei, înainte de Răstignire, ci în ziua Învierii, ca retrăire a Paştelui *Noului Testament*: „Hristos nu numai că a murit pentru noi, ba mai mult, El a şi înviat, stă la dreapta lui Dumnezeu şi mijloceşte pentru noi" (Romani, 8, 34).

[22] Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat,* Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1998, p. 250.

Elementele materiale ale Euharistiei, pâinea şi vinul, sunt transformate în trupul şi sângele lui Hristos, purtătoare de viaţă veşnică (Ioan, 6, 55), prin rugăciunea de consacrare a Bisericii, epicleza: „Să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste darurile acestea ce sunt puse înainte". Prin Euharistie, Biserica trăieşte *în anticiparea* Împărăţiei tocmai prin trupul euharistic îndumnezeit, simbolul materiei şi umanităţii transformate. Comparată cu realitatea care se va descoperi în ziua eshatologică, „realitate care este acum acoperită şi ascunsă sub forma vinului şi a pâinii, euharistia, după cum afirmă tradiţia Bisericii, este o prefigurare a lui Hristos înviat."[23] „Euharistia este Taina care realizează această dublă epifanie: prezenţa reală a lui Hristos cel înviat şi prezenţa reală a Duhului Sfânt"[24], fiind o anticiparea Învierii.

Textul evangheliilor sinoptice (Matei, 26, 26-29; Marcu, 14, 22-25 şi Luca, 22, 7-20) descrie scena Cinei euharistice ca o împărtăşire reală din trupul şi sângele lui Hristos: „Pe când mâncau, Iisus a luat o pâine şi a binecuvântat, a frânt-o şi le-a dat, zicând: Luaţi, mâncaţi; acesta este trupul Meu. Apoi a luat paharul şi, după ce a mulţumit, li l-a dat şi au băut cu toţii din el. Şi le-a zis: Acesta este sângele Meu, al legământului celui nou, care se varsă pentru mulţi" (Marcu, 14, 22-24).

Identitatea conceptului logic al *ipostasului lui Hristos* (X) este exprimată aici prin *transformarea substanţială,* în actul liturgic al *Epiclezei* (Σ), a pâinii şi vinului euharistic în chiar trupul şi sângele lui Hristos. Expresia simbolică a acestui raport de identitate logico-formală este următoarea:

$$[(\Sigma =_R X) \,\&\, (X =_R \Pi)] \rightarrow (\Sigma =_R \Pi),$$

ceea ce se poate citi: Dacă conceptul logic al *transformării substanţiale a* pâinii şi vinului în trupul şi sângele lui Hristos: *Epicleza* (Σ)*,* este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) şi conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul logic al *transformării substanţiale: Epiclezei* (Σ) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

Ipostasul Iui Hristos (X) nu este incoerent nici în acest caz, deoarece cele două firi ale sale se regăsesc şi în substanţa euharistică (unde *pâinea* = trupul lui Hristos şi *vinul* = sângele lui Hristos*,* ambele păstrând atât natura divină, cât şi cea umană), şi în *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π). Datorită identităţii reale a conceptului *ipostasului lui Hristos* (X) cu celelalte două concepte: al *substanţei euharistice transformate* în actul *Epiclezei* (Σ) şi cel al *Persoanei Iui Iisus din Nazaret* (Π), devine reală identitatea dintre conceptul *Epiclezei* (Σ) şi conceptul *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

7. Răstignirea reprezintă „criza", după cum arăta Părintele Galeriu[25], identităţii simbolice a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X). Este

[23] Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al B.O.R., Bucureşti, 1994, p.158.
[24] *Ibidem*, p. 157.
[25] Părintele Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, Edit. Harisma, Bucureşti, 1991, p. 198.

momentul în care conceptul logico-teologic de *ipostas al lui Hristos* (X) **pare** că îşi pierde identitatea şi intră în opoziţie atât cu sine, cât şi cu celelalte concepte hristologice complementare. Cu toate acestea *opoziţia este doar* aparentă ($\neq_\psi$), făcând necesară explicarea teologică a evenimentului, înaintea abordării logico-dogmatice: „Trebuie să se ştie, scria Sf. Ioan Damaschin, că Dumnezeu a suferit în trup, dar nici într-un caz că Dumnezeirea a suferit în trup, sau că Dumnezeu a suferit prin trup”[26]. „Aşadar, continuă el, chiar dacă a murit ca om, şi chiar dacă sfântul lui suflet sa despărţit de corpul lui prea curat, totuşi Dumnezeirea nu s-a despărţit de cele două, adică de suflet şi de corp, şi astfel nici unica ipostasă nu s-a despărţit în două ipostase. Căci corpul şi sufletul au avut de la început, în acelaşi timp, existenţa în ipostasa Cuvântului, şi cu toate că în timpul morţii a fost despărţit sufletul de trup, totuşi fiecare a rămas, având existenţa în unica ipostasă a Cuvântului. Astfel, unica ipostasă a Cuvântului a fost şi ipostasa Cuvântului şi a sufletului şi a trupului. Niciodată, nici sufletul, nici corpul n-au avut o ipostasă proprie, alta decât ipostasa Cuvântului. Ipostasa Cuvântului a fost totdeauna una şi niciodată două. Chiar dacă spaţial sufletul s-a despărţit de corp, ipostatic era unit prin Cuvânt”[27].

Episodul neotestamentar al Răstignirii este relatat în evangheliile sinoptice astfel: Matei, 27, 32-38; Marcu, 15, 21-41; Luca, 26, 26-56, iar la Ioan, în cap. 19, versetele: 17-42.

Momentul de „criză” al *ipostasului lui Hristos* (X) este reprezentat, în mod simbolic, înainte de moarte şi îngropare, prin cuvintele rostite de Iisus în timpul agoniei de pe Cruce: „Eloi, Eloi, lama sabactani” („Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce Mai părăsit?”) (Marcu, 15, 34). Simbolul Crucii este expresia biruinţei *ipostasului lui Hristos* (X).

Acest moment poate fi reprezentat din punct de vedere simbolic astfel:

$$[(\Lambda \neq_\psi X) \,\&\, (X \neq_\psi \Pi)] \rightarrow (\Lambda \neq_\psi \Pi)$$

Formula enunţată se poate traduce: Dacă conceptul *Logosului divin* (Λ) se află în raport de *opoziţie aparentă* ($\neq_\psi$) cu conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) şi conceptul *ipostasului lui Hristos* (X) se află în raport de *opoziţie aparentă* ($\neq_\psi$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul *Logosului divin* (Λ) se află în raport de *opoziţie aparentă* ($\neq_\psi$) cu conceptul logic al *Persoanei Iui Iisus din Nazaret* (Π).

Opoziţia este doar *aparentă* ($\neq_\psi$), deoarece *ipostasul lui Hristos* (X) **pare** numai că îşi pierde identitatea prin moarte şi prin îngropare, deoarece sufletul său se desprinde de trup. Acest moment al morţii pare că anulează identitatea ipostatică şi unitatea internă a celor două firi ale lui Iisus Hristos, confirmând părerile celor care îl considerau doar un simplu profet (un om îndumnezeit) sau un înger întrupat (monofiziţii). Pentru aceştia Iisus a suferit moartea doar în aparenţă, Dumnezeu neputând să moară, şi încă de moarte pe cruce! Între firea omenească şi cea divină nu mai poate exista unitate ipostatică dacă moartea sa rămâne definitivă, dacă cele două

[26] Sf. Ioan Damaschin, *op.cit*., p. 144.
[27] *Ibidem*, p.144.

elemente: trupul şi sufletul, sunt separate definitiv. În acest caz nu se mai poate vorbi despre dumnezeirea sa, ca despre un element inseparabil al firii umane asumate.

„Criza" este exprimată simbolic prin cuvintele: „De ce M-ai părăsit?" şi întreaga scenă **pare** să infirme din punct de vedere conceptual identitatea *ipostasului lui Hristos* (X). Cu toate acestea, identitatea *ipostasului lui Hristos* (X) continuă să fie confirmată, chiar în clipa morţii, de Sutaşul care stătea în faţa lui Iisus. Acesta, când a văzut că Şi-a dat astfel duhul, a zis: „Cu adevărat, Omul acesta era Fiul lui Dumnezeu!" (Marcu, 15, 39).

Răstignirea (ca şi celelalte evenimente ale vieţii lui Hristos) nu este o faptă a firii, ci a ipostasului. Dacă ipostasul lui Hristos nu ar fi rămas identic şi în moarte, Învierea nu ar mai fi fost cu putinţă. De aceea, din punct de vedere al conceptului logic de ipostas (X), nu putem vorbi de o identitate relativă, ci mai degrabă de o *opoziţie aparentă* ($\neq_\psi$), de o falsă opoziţie. Ieşirea din „criză" a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X) înseamnă depăşirea opoziţiei, acest fapt fiind confirmat prin actul Învierii. Aici este necesar să facem distincţia între identitatea *ipostasului lui Hristos* (X): (X) = (X) şi unitatea internă a firilor *ipostasului lui Hristos* (X): $[(\Lambda = X) \,\&\, (\Pi = X)] \rightarrow (\Lambda = \Pi)$.

8. Învierea reprezintă, din punct de vedere logico-dogmatic, reconfirmarea identităţii simbolice a conceptului logic de *ipostas al lui Xristos* (X). *Ipostasul lui Iisus Hristos* (X), fiind *deofiinţă* (ομοουσιος) cu Tatăl, această identitate de fiinţă îi conferă puterea de a birui Moartea, de a depăşi opoziţia, reconfirmând identitatea *ipostasului* Său (X). Conceptul logic al deofiinţei arată identitatea dintre *fiinţa Sfintei Treimi* (Θ_φ) şi *ipostasul lui Hristos* (X), atât înainte, cât şi după Înviere, conform teologiei Sfântului Leonţiu de Bizanţ.

Prin Înviere identitatea conceptului *ipostasului lui Hristos* (X) este restabilită. Opoziţia este depăşită prin *transformarea substanţială din Euharistie* (Σ) a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X), anterior Răstignirii şi morţii Sale, într-un nou concept: cel al *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$). Acest eveniment poate fi reprezentat, din punct de vedere simbolic, astfel:

$$[(X\rho =_R X) \,\&\, (X =_R \Pi)] \rightarrow (X\rho =_R \Pi),$$

ceea ce se poate interpreta în modul următor: Dacă conceptul logic al *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) şi conceptul *ipostasului lui Hristos* (X) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul logic al *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$) este *identic in mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

Această formulă: $(X\rho =_R \Pi)$, afirmă de fapt chiar esenţa evenimentului consemnat: învierea lui Hristos. Pasajele din evangheliile sinoptice care descriu Învierea sunt: Matei, 28, 1-7, Marcu 16, 1-8, Luca, 24, 1-12 şi Ioan, 20, 1-18.

Reconfirmarea identităţii conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X) este exprimată în *Evanghelia după Marcu* (16, 6) astfel: „Nu vă înspăimântaţi!", le spu-

ne îngerul femeilor venite la mormânt, „Căutați pe Iisus Nazarineanul, Cel răstignit? A înviat, nu este aici; iată locul unde îl puseseră”

9. Înălțarea reprezintă identificarea simbolică a conceptului logic al *ființei ipostasului lui Hristos Înviat* (X_ρ^φ) cu conceptul de *ființă a Sfintei Treimi* (Θ_φ). „Persoanele (ipostasele) Sfintei Treimi, afirmă Părintele Stăniloae, locuiesc şi stau unele în altele, căci ele sunt nedespărțite unele de altele şi au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractă sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl şi Duhul, Duhul în Tatăl şi Fiul, iar Tatăl în Fiul şi Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece. Există la ele unitate şi identitate de mişcare, căci cele trei Persoane au un singur impuls şi o singură mişcare”[28].

Primul text evanghelic referitor la Înălțare este Matei, 16,19: „Domnul, după ce a vorbit cu ei, a fost înălțat la cer şi S-a aşezat la dreapta lui Dumnezeu”. Sfântul Ioan Damaschin, în *Dogmatica,* comentează astfel acest verset: „Numim dreapta Tatălui slava şi cinstea Dumnezeirii, în care Fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu şi deoființă cu Tatăl, există înainte de veci, şi în care, după ce s-a întrupat în vremurile din urmă, şade şi cu trupul, deoarece trupul lui este slăvit împreună cu el”[29]. Cel de-al doilea text se găseşte în *Evanghelia după Luca:* „El i-a dus afară până spre Betania şi, ridicându-Şi mâinile, i-a binecuvântat. Pe când îi binecuvânta, a fost despărțit de ei şi a fost înălțat la cer” (Luca, 24, 50, 51).

Identitatea conceptului logic al *ipostasului lui Hristos* (X) nu numai că se păstrează în Înviere, dar odată cu aşezarea în mod real a ipostasului Său (X) la dreapta Tatălui, conceptul logic de ființă a *ipostasuiui lui Hristos* (X*)* devine *identic în mod real* ($=_R$) cu însăşi conceptul de *ființă a Sfintei Treimi* (Θ_φ).

Evenimentul acesta poate fi tradus în limbaj simbolic astfel:

$$[(X\rho^\varphi =_R X) \,\&\, (X =_R \Theta_\varphi)] \rightarrow (X\rho^\varphi =_R \Theta_\varphi),$$

această formulă putând fi citită după cum urmează: Dacă conceptul logic de *ființă a ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho^\varphi$) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) şi conceptul de *ipostas* al lui *Hristos* (X) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul de *ființă a Sfintei Treimi* (Θ_φ)*,* atunci conceptul logic de *ființă a ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho^\varphi$) este *identic în mod real* cu conceptul de *ființă a Sfintei Treimi* (Θ_φ).

Dovada clară a identității reale a *ipostasului lui Hristos* (X) cu *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$) o găsim în textul *Evangheliei după Luca*: „Şi El le-a zis: Uitați-vă la mâinile şi la picioarele Mele, că Eu sunt; pipăiți-Mă şi vedeți: un duh n-are carne şi oase, cum vedeți că am Eu” (Luca, 24, 38-39).

Negarea conceptului logic al *ipostasului lui Hristos* (X) înseamnă de fapt introducerea opoziției interne între cele două firi (divină şi umană) ale acestuia. Eve-

[28] D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1993, p. 32.
[29] Sf. Ioan Damaschin, *op, cit*., p. 148.

nimentul Înălțării anulează însă posibilitate oricărei negații a *ipostasului lui Hristos* (X), care este identic în mod real cu *ființa ipostatică a lui Hristos Înviat* ($X\rho^{\varphi}$) şi care devine identic, prin aşezarea la dreapta Tatălui, cu *ființa Sfintei Treimi* (Θ_{φ}).

„Astfel, scrie Sfântul Ioan Damaschin în *Dogmatica,* mărturisim că firea Dumnezeirii este în chip desăvârşit întreagă în fiecare din ipostasele ei, toată în Tatăl, toată în Fiul, toată în Sfântul Duh. Pentru aceea Tatăl este Dumnezeu desăvârşit, Fiul Dumnezeu desăvârşit, Sfântul Duh Dumnezeu desăvârşit. Astfel şi în întruparea unicului Dumnezeu Cuvântul al Sfintei Treimi spunem că firea întreagă şi desăvârşită a Dumnezeirii în una din Persoanele ei s-a unit cu toată firea omenească şi nu parte cu parte. Nu suntem siliți să spunem că s-au unit după ipostasă toate Persoanele sfintei Dumnezeiri, adică Cele trei, cu toate ipostasele omenirii. Căci prin nimic altceva nu a fost părtaşi Tatăl şi Sfântul Duh la întruparea Cuvântului lui Dumnezeu decât prin bună-voință şi voință. Spunem, însă, că s-a unit întreaga ființă a Dumnezeirii cu întreaga fire omenească”[30].

Dacă simbolul mormântului gol (Învierii) este expresia biruinței *ființei ipostatice a lui Hristos* ($X\rho^{\varphi}$) asupra Morții (Neființei) şi a ieşirii din κρισις, atunci aşezarea la dreapta Tatălui (Înălțarea) reprezintă desăvârşirea ființei sale ipostatice în chiar *ființa Sfintei Treimi* (Θ_{φ}).

Limbajul formalizat al logicii simbolice permite, deci, ilustrarea evenimentelor hristologice principale prin intermediul unor formule în care identitatea ipostasului lui Iisus Hristos este reprezentată mai nuanțat. Astfel, prin utilizarea celor trei tipuri de identitate: *reală* ($=_R$), *virtuală* ($=_v$) şi *nominală* ($=_N$), am arătat că, în toate situațiile analizate, a fost respectat principiul logic al identității.

Abordarea noastră este conformă cu dogmele Bisericii ortodoxe şi în mod special cu *teoria enipostasei,* enunțată de Sfântul Leonțiu de Bizanț în sec.al VI-lea. Aşa cum am arătat în acest capitol, această teorie teologică care a condus la clarificarea hristologiei **Sinodului ecumenic de la Calcedon** (451), afirmă că Persoana lui Iisus Hristos n-a existat niciodată independent, anterior unirii cu Logosul divin, ci a fost *enipostasiată,* avându-şi existența nu în sine, ci în chiar ipostasul Logosului divin.

Posibilități şi limite ale interpretării logico-simbolice a teologiei dogmatice ortodoxe

Limitele interpretării logico-simbolice a dogmaticii ortodoxe sunt, de fapt, limitele simbolismului însuşi. Automatismul calculului simbolic trebuie controlat în permanență prin conținutul intuitiv din domeniul în care se aplică, altfel existând posibilitatea apariției unor structuri logico-formale aberante, fără conținut teologic.

O altă problemă, afirma Pavel Florenski, ar putea fi aceea că: „Logica matematică, „după obiceiul ştiințelor matematice” (L. Couturat, *Algebra logicii*, Odessa,

[30] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit*., p. 104–105.

1909, p. 24), nu defineşte individul, ci doar *identitatea* indivizilor. Desigur, problema nu ține de aşa-zisul „obicei al ştiinţelor matematice", ci de imposibilitatea de a defini individul ca realitate suprarațională. Iar încercarea de a defini o identitate de indivizi dă posibilitatea de a *se substitui* problema identității reale numerice cu problema asemănării *semnice,* formale, adică raționamentele – imposibile ! – cu privire la indivizi sunt substituite cu raționamente privitoare la noțiunile despre ei, deci privitoare la *clase*"[31].

Prin aplicarea logicii simbolico-matematice în domeniul teologiei dogmatice ortodoxe, mai poate fi constatată sărăcia conceptuală şi sterilitatea calculului propozițional, atunci când încearcă să descrie situații specifice demersului teologic.

O logică a teologiei dogmatice trebuie să se preocupe, în primul rând, de raportul dintre forma logică şi expresia ei şi nu trebuie să părăsească nici un moment semnificația, pentru a nu rămâne doar cu semnul vid. Limitele aplicării logicii simbolice asupra dogmaticii ortodoxe sunt expresia elocventă a faptului că dogmatica nu are drept scop organizarea unui sistem de simboluri şi nu se interesează de acestea decât întru cât ele sunt semnele unor realități teologice.

Frederick Ferre, în lucrarea *Language, Logic and God*[32]*,* consideră că: „Dezavantajele aplicării logicii asupra discursului teologic, asociate chiar şi celui mai înalt discurs simbolic, sunt imprecizia şi paradoxul. Nici unul nu pare să fie evitabil, dar ambele, în conformitate cu logica, sunt dirijate de o înțelegere proprie a funcției de bază a discursului teologic. Acestă funcție îi trimite atât pe ascultător cât şi pe vorbitor înapoi la sursa experimentală originară. Limbajul teologic este justificabil în cele din urmă, numai ca mijloc de a obține experiența religioasă."[33]

Principiul restrictiv al analizei dogmatice, conform căruia orice aserțiune teologico-dogmatică este lipsită de sens dacă nu are cel puțin un corespondent real la nivelul teologiei mistice, este motivul principal pentru care simbolismul logic nu poate acoperi întregul domeniu al discursului religios. Acest lucru se întâmplă deoarece apar destul de multe situații în care nu există corespondență reală între expresiile logice şi unitățile teologico-dogmatice de conținut. De exemplu, introducerea negației – după metoda logicii intuiționiste – transformă expresiile logico-dogmatice în propoziții absurde, astel încât legea dublei negații devine în cazul acesta inutilă.[34] Concluzia lui Brouwer, referitoare la negație, este aceea că pentru o propoziție generală, negația ei nu poate fi privită ca având, în general, sens. Şi în cazul propozițiilor dogmatice, chiar şi a propozițiilor singulare, negația lor nu poate avea sens teologic; pentru propoziția: Hristos a înviat, dacă afirmăm că: Este fals că această propoziție este falsă, nu urmează de aici că ea este în mod necesar adevărată, deoarece pentru a fi adevărată, aceasta trebuie să aibă o corespondență reală de natură teologică şi **nu doar o simplă întemeiere logică**. Din punct de vedere teologic însă nu există un corespondent pentru negație, deoarece nici o expresie dogmatică nu exprimă o astfel de stare de fapt. Astfel, în dogmatica ortodoxă intro-

[31] P. Florenski, *Stâlpul şi Temelia Adevărului*, Edit. Polirom, Bucureşti, 1999, p. 326.
[32] Fr. Ferre*, Language, Logic and God*, Edit. Eyre & Spottiswoode, London, 1962.
[33] *Ibidem,* p. 98.
[34] L.E. Brouwer*, Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, Berlin,1929, p. 153.

ducerea negației este practic inutilă – simbolul acesteia neavând nici un corespondent teologic real.

Sistemul logico-teologic al dogmaticii ortodoxe poate funcționa deci ca un sistem logic fără negație, deoarece aceasta reprezintă tocmai absența stării de fapt în general. Teologia dogmatică nu acceptă aplicarea negației decât referitor la anumite situații particulare – cum ar fi pornuncile din Decalog, acestea nefiind însă negări ale unei stări de fapt, ci imperative categorice – orice generalizare a conceptului asupra întregului domeniu fiind inutilă şi inoperantă.

Principala problemă a aplicării simbolismului logic asupra teologiei dogmatice este însă aceea a posibilităților limitate ale expresiilor simbolice de a descrie în mod real situațiile exprimabile la nivelul discursului teologic. Pe de altă parte, un alt inconvenient ar fi acela că, prin aplicarea mecanică a operațiilor cu simboluri asupra discursului teologic, obținem expresii simbolice lipsite de acoperire dogmatică, adică expresii vide din punct de vedere teologic.

Limitele aplicării logicii simbolice asupra dogmaticii ortodoxe sunt cuprinse chiar în incapacitatea acestui tip de logică de a descrie o altă realitate în afara celei cuprinse în cadrul propriului său sistem. „În domeniul simbolismului, observă Ath. Joja, logica e liberată de legătura ei cu procesele efective ale gândirii şi cu trăsăturile cele mai generale ale realității obiective. Aici stă puterea ei ca şi călcâiul ei ahilean. Puterea ei, fiindcă, cu condiția non-contradicției, poate imagina orice sistem logic. Călcâiul lui Ahile, fiindcă riscă să se piardă în pure construcții lucide, în formalism coerent dar nefondat în natura lucrurilor”[35].

Interpretări de natură dialectico-speculativă ale operelor Sfinților Părinți, referitoare la dogma Sfintei Treimi

Sfinții Părinți ai Bisericii au exprimat dogma Sfintei Treimi într-un mod cu totul diferit de modalitățile obişnuite de gândire ale intelectului, bazat pe percepție şi intuiție, sau ale rațiunii, bazate pe contemplație şi reflecție. „Acest mod aparte de a gândi, afirmă Alexandru Surdu, diferit de acela obişnuit, al intelectului sau al rațiunii, poate fi numit dialecticospeculativ. Prin speculațiune se înțelege gândirea teoretică şi mistică, bazată pe semnificațiile unor concepte generale de genul ideilor, al căror comportament este contradictoriu, paradoxal şi misterios, care se referă mai mult la trecut şi viitor decât la prezent, la originea evoluției şi sfârşitul lumii, care nu pot fi altfel gândite şi exprimate decât în forma unor sisteme ipotetice”[36].

Componentele structurale fundamentale ale speculațiunii sunt după Al. Surdu, meditația şi revelația, limbajul speculativ fiind astfel singurul capabil să exprime fenomenul religios. În cazul acesta, nu numai că ar trebui să vorbim altfel, dar trebuie chiar să gândim altfel şi să încercăm, în ciuda limitelor proprii limbajului obişnuit, să exprimăm adecvat acest mod de gândire. Speculativul, considera Hegel, presupune dialecticul, dar nu se mărgineşte la această pendulare

[35] Ath. Joja, *Studii de logică*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1960, p. 55.
[36] Al. Surdu, *Gândirea speculativă*, Edit. Paideia, Bucureşti, 2001, p. 317.

între pozitiv şi negativ. Esenţa speculativului este unitatea, reunirea şi depăşirea contrariilor, căreia îi şi corespunde *unio mistica, coincidentia oppositorum* – la care se referea Nicolaus Cusanus.

Între filosofia speculativă a religiei a lui Hegel şi modalitatea logică dialectico-speculativă a expunerii dogmei Sfintei Treimi a Sfinţilor Părinţi nu este însă nici o legătură; Hegel are în vedere auto-revelarea Spiritului Absolut, a Ideii Absolute în conştiinţa umană, deci un proces raţional-pozitiv. Spiritul Absolut se oglindeşte veşnic în om, cu mai puţină claritate în cadrul religiilor naturii şi cu cea mai mare claritate în Religia absolută, care e Religia revelată. Dumnezeul lui Hegel este supus astfel devenirii şi procesualităţii istorice.

Conceptele teologiei dogmatice trinitariene: *fiinţă* (ουσια), *ipostas* (υποστασις), *deofiinţă* (ομοουσιος), *energii* sau *lucrări* (ενεργεια), *perihoreză* sau *întrepătrundere* (περιχωρησις), sunt concepte speculative, iar raporturile dintre ele sunt de natură dialectică. Aceasta înseamnă că nici unul nu poate fi abordat sau înţeles prin intermediul unei logici a intelectului (simbolico-matematică), sau unei logici a raţiunii (clasico-tradiţională), deoarece încalcă principiile fundamentale ale acestora: principiul identităţii, principiul non-contradicţiei, principiul terţului exclus şi principiul raţiunii suficiente.

Numele de *concepte speculative* poate fi nepotrivit terminologiei trinitare, însă, dacă e cu putinţă ca acestea să fie cuprinse într-o formă a gândirii, atunci, considerăm noi, această formă nu poate fi alta decât cea a logicii speculative.

Sfinţii Părinţi nu au creat o logică dialectico-speculativă, însă au folosit formulări dialectico-speculative în construcţiile lor dogmatice. Părinţii Bisericii nu au întrebuinţat efectiv logica speculativă în scrierile sau în disputele lor teologice, însă limbajul (formulările) lor poate fi interpretat şi analizat numai prin intermediul unei astfel de logici.

Dacă respingem faptul că aceste formulări dogmatice pot fi interpretate prin intermediul logicii dialectico-speculative (singurul mod de gândire căruia îi este accesibilă înţelegerea realităţilor teologiei Sfintei Treimi), atunci trebuie să acceptăm faptul că învăţătura fundamentală a creştinismului: dogma Sfintei Treimi, este inaccesibilă oricărui tip de logică.

Noi considerăm că logica dialectico-speculativă este singurul mod de gândire care poate integra *structurile antinomice* de tip teologic într-un ansamblu unitar şi coerent, permiţând discursului dogmatic să se desvolte pe direcţia teologiei afirmative (catafatice), care poate fi interpretată dialectico-speculativ.

Există însă o concepţie teologică care diferă semnificativ de aceea a abordării noastre şi anume cea a teologului rus Vladimir Lossky. În cunoscuta sa lucrare: *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, acesta absolutizează valoarea teologiei apofatice, adică a Teologiei Mistice: „Apofatismul, scrie el, nu este în mod necesar o teologie a ekstazului. Este înainte de toate o dispoziţie a minţii care refuză să-şi formuleze concepte cu privire la Dumnezeu. Acest lucru exclude cu hotărâre orice teologie abstractă şi pur intelectuală, care ar voi să adapteze la limitele cugetării omeneşti, tainele înţelepciunii lui Dumnezeu. Aceasta este atitudinea existenţială care îl angajează pe om în întregime: nu există teologie în afară de trăire; trebuie să

te schimbi, să devii un om nou. În acest sens, *orice teologie adevărată este în mod absolut o teologie apofatică* (s.n.)"[37].

Prin absolutizarea teologiei apofatice, de inspirație areopagitică, Vladimir Lossky susține, chiar şi la nivel dogmatic, excluderea oricărei participări raționale la cunoaşterea Divinității, şi deci, minimalizarea rolului teologiei catafatice:

„Apofatismul, afirmă Lossky, ne învață să vedem în dogmele Bisericii, înainte de toate, un sens negativ, oprelişte pusă gândirii noastre de a-şi urma căile sale naturale şi de a forma concepte care să înlocuiască realitățile duhovniceşti, deoarece creştinismul nu este o şcoală filosofică speculând pe marginea conceptelor abstracte, ci înainte de toate, este o împărtăşire din Dumnezeul Cel Viu"[38].

Dacă lucrurile stau chiar aşa cum afirmă Lossky, atunci orice încercare de a vorbi despre o logică (fie ea chiar şi speculativă) a teologiei dogmatice ortodoxe este, de la început, sortită eşecului, deoarece teologia mistică (sau apofatică), fiind trăire în Duhul Sfânt, nu poate fi conceptualizată (aici nu mai poate fi vorba decât de „negrăite graiuri, carele nu-s slobode la om să le grăiască", după cum spune Sfântul Apostol Pavel în *Epistola* a II-a *către Corinteni*[39]).

Există însă o viziune teologică mai cuprinzătoare decât cea a lui Lossky, prin care teologiei catafatice i se redă locul cuvenit, alături de cea apofatică, şi datorită căreia interpretarea logică a teologiei dogmatice ortodoxe devine posibilă. Această viziune teologică, ale cărei idei principale le vom prezenta în continuare, aparține Părintelui Dumitru Stăniloae:

„Mai întâi, spune Părintele Stăniloae, nu există teologie afirmativă fără cea negativă, deoarece energiile divine se manifestă prin şi în natura creată. Dumnezeu este persoană, Subiect suprem, care ia inițiativa să se facă cunoscut. El nu e o substanță statică, închisă, necomunicabilă. Energiile divine sunt o formă de autodescoperire a lui Dumnezeu"[40].

Dumitru Stăniloae îi critică pe cei ce depreciază teologia pozitivă, afirmativă (catafatică): „Teologia negativă are nevoie de termenii pozitivi pentru a-i nega. Apofatismul nu justifică o lene a spiritului, o abdicare de la rațiune, ci pretinde o continuă înălțare a schelelor rațiunii, pentru ca de pe trepte tot mai înalte nemărginirea oceanului divin să ne apară într-o viziune care să ne înfioare tot mai mult. Teologia negativă, departe de a pretinde renunțarea pentru totdeauna la conceptele raționale, e dornică de o sporire a lor. Ea e punctul suprarațional al neobositelor încordări ale rațiunii care nu trebuie să sfărşească nicicând cercetările ei asupra naturii, vieții omeneşti, Scripturii"[41].

„S-a remarcat, însă, afirmă Părintele Dumitru Stăniloae, caracterul paradoxal al formulelor dogmatice. Dumnezeu este unul în ființă şi întreit în persoane, este neschimbabil dar viu, activ şi nou în acțiunea Lui de proniere şi mântuire a lumii;

---

[37] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Edit. Anastasia, Bucureşti, 2001, p. 67.
[38] *Ibidem,* p. 70.
[39] *Biblia de la Bucureşti*, 1688, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1997, p. 880.
[40] I. Bria, *Spațiul nemuririi*, Edit. Trinitas, Iaşi, 1994, p. 12.
[41] D. Stăniloae*, Spiritualitatea ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1978, p. 204.

Hristos este Dumnezeu şi om; omul rămâne fiinţă creată şi totuşi se îndumnezeieşte. Dar paradoxul este pretutindeni. Formulele dogmatice sunt paradoxale pentru că prind în ele aspecte contradictorii esenţiale ale realităţii vii şi de o bogăţie inepuizabilă. Dogmele exprimă astfel în ele totul: infinitul şi finitul, unite, fără desfiinţare, în toate aspectele lor”[42].

Logica dialectico-speculativă este singurul tip de gândire prin intermediul căreia teologia catafatică îşi poate structura şi desvolta conceptele, la nivel dogmatic. Şi chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. „De altfel, afirmă Părintele Stăniloae, chiar cunoaşterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoaşterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înţeles mai adânc decât îl pot reda noţiunile intelectuale”[43].

1. **Fiinţa** (ουσια) – „Ce este Dumnezeu după fire şi fiinţă, scrie Sf. Grigorie de Nazianz în *Cuvântările* sale teologice, n-a aflat careva dintre oameni niciodată, şi nici nu va afla”[44].

Fiinţa divină este comună Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt; în egală măsură Tatăl este Dumnezeu, şi Fiul este Dumnezeu, şi Duhul este Dumnezeu. „După doctrina Părinţilor, scrie Sf. Teodoret al Cyrului, ουσια desemnează ceea ce este comun, adică Dumnezeirea.”[45] Iar aceasta este *cu totul incognoscibilă,* după cum spunea Sfântul Grigorie de Nazianz. Un asemenea concept nu poate fi abordat, în afara teologiei dogmatice, decât cu mijloacele logicii dialectico-speculative. Mai întâi avem Conceptul Fiinţei divine în înţelesul său abstract, în Sine şi pentru Sine; apoi Fiinţa divină personalizată, în cele trei ipostasuri concrete ale Sale: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, acesta fiind cel de-al doilea aspect, şi cel de-al treilea aspect al Dumnezeirii: înţelegerea unitar-sintetică a Fiinţei divine, în cele trei ipostasuri ale Sale.

Sfântul Ioan Damaschin, în *Dialectica,* dă următoarea definiţie a termenului: „ουσια este lucrul care există prin sine însuşi şi care nu are nevoie de un altul pentru subzistenţa sa. Sau, mai precis, ουσια este tot ceea ce subzistă prin sine însuşi şi care nu are fiinţă în altul. Este, deci, ceea ce nu este pentru un altul, care nu are existenţa într-un altul, care nu are nevoie de un altul pentru consistenţa sa, dar care este în sine şi deci în care accidentul are existenţa”[46].

2. **Ipostas** (υποστασις) – „Părinţii secolului al IV-lea, scrie Lossky, secol „treimic” prin excelenţă, s-au folosit mai ales de termenii ουσια şi υποστασις spre a îndruma minţile spre taina Treimii”[47]. Sfântul Ioan Damaschin, în *De fide ortodoxa,* spune că: „Persoanele (sau Ipostasurile – n.n.) sunt unite nu spre a se

[42] D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1996, p. 68.
[43] *Ibidem*, p. 81.
[44] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Edit. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 35.
[45] Sf. Teodoret al Cyrului, *Dialogus* I, *Immutabilis*, P.G. 83, col. 33AB.
[46] Sf. Ioan Damaschin, *Dialectica*, cap. 39, cf. Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Edit. Anastasia, Bucureşti, p. 81.
[47] Vl. Lossky, *op. cit*., p. 80.

amesteca, ci spre a se conține una pe alta; şi între ele există o întrepătrundere (περιχωρησις) fără amestec, fără confuzie, în virtutea căreia, ele nu sunt nici despărțite nici împărțite în substanță, contrar ereziei lui Arie. Într-adevăr, ca să spunem totul într-un cuvânt, dumnezeirea este neîmpărțită în indivizi, aşa cum trei sori amestecați unul într-altul ar avea o singură lumină printr-o strânsă *întrepătrundere* (περιχωρησις)"[48].

„Fiecare dintre persoane, continuă el, conține unitatea prin relația sa cu celelalte, şi nu mai puțin prin relația sa față de sine însăşi"[49].

Din punct de vedere logico-speculativ, conceptul de Ipostas este, mai întâi, înțeles în sine, ca un concept abstract, accesibil intelectului; apoi el se personalizează şi poate fi cunoscut în mod concret, ca ipostas al Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh. Pentru *rațiunea gânditoare* (speculativă), adevărata „cunoaştere înțelegătoare" (cum o numea Hegel) este posibilă numai atunci când Conceptul de ipostas este înțeles în cele trei Persoane, determinate prin propriile însuşiri ipostatice.

3. **Deoființă** (ομοουσιος) – Biserica a exprimat prin ομοουσιος *identitatea cosubstanțială* a celor Trei Persoane, identitatea monadei şi a triadei; identitate şi deosebire în acelaşi timp a firii una şi a celor trei ipostasuri. Aici avem două accepțiuni ale aceluiaşi concept: prima se referă la cosubstanțialitatea Persoanelor Sfintei Treimi, care au aceeaşi ființă, dar ipostasuri diferite, iar cea de-a doua se referă la Persoana lui Iisus Hristos, care este *deoființă cu Tatăl.* În primul caz avem aceeaşi ființă, dar ipostasuri diferite, în cel de-al doilea: un singur Ipostas divino-uman al lui Iisus Histos, deci, două naturi diferite: cea divină şi cea umană. „În Treime, scrie Vladimir Lossky, este o singură fire în trei ipostasuri, în Hristos – două firi deosebite într-un singur ipostas"[50].

Privit în sine şi pentru sine, conceptul ομοουσιος, arată unitatea abstractă a dumnezeirii; unitatea concretă a Celor trei Ipostasuri în aceeaşi Ființă reprezintă cel de-al doilea aspect; Cele trei ipostasuri, identice ca ființă, înțelese în mod unitar prin conceptul *deoființă,* constituie ultimul moment al speculațiunii.

4. **Perihoreza** (περιχωρησις) – înseamnă *împreună-petrecere* şi reprezintă conceptul teologic prin care este numită *iubirea* (αγαπη) şi întrepătrunderea Ipostasurilor în interiorul Sfintei Treimi. Dumnezeu este unul în Ființa Sa şi subzistă întreit în Ipostasurile Sale într-o desăvârşită *împreună-petrecere.* Dumnezeirea nu este însă o fire compusă din trei ipostasuri, ci o singură ființă în trei ipostasuri desăvârşite.

„Tatăl, Fiul şi Duhul, scrie Ion Bria, au Persoană proprie, mişcându-Se una către alta, în aşa fel încât fiecare Se deschide şi Se află în cealaltă, fără contopire, amestecare sau confundare, ci prin posedare reciprocă. Cele trei Ipostasuri există unul în celălalt, într-o stare de mişcare, de iubire interioară coerentă, aceasta fiind

[48] Sf. Ioan Damaschin, *De fide ortodoxa*, I, P.G. 94,col. 829.
[49] *Ibidem,* col. 828C.
[50] Vl. Lossky, *op. cit*., p. 172.

perihoreza; astfel încât dumnezeirea fiinţează unitar, perihoretic, subzistând treimic. De aceea, când spunem *Sfânta Treime* ne gândim la cele trei Ipostasuri care se află unul în altul şi comunică reciproc, Se întâlnesc unul cu altul fără să confunde sau să suprime diferenţa Lor ipostatică"[51].

Conceptul speculativ al perihorezei, gândit în sine şi pentru sine, presupune faptul concret al mişcării iubitoare a Celor trei Ipostasuri unul spre altul şi unul în altul; această iubire interioară concretă, coerentă, este exprimată apoi la nivelul sintetic al Conceptului ca atare.

5. **Energiile** (ενεργεια) – Capitolul despre *energiile, activităţile* sau *lucrările divine necreate,* este o desvoltare târzie a teologiei bizantine, căpătând o importanţă capitală în disputa lui Grigorie Palama cu teologii scolastici latini, Varlaam şi Achindin, despre „natura harului şi a îndumnezeirii"[52].

Sfântul Grigorie Palama (1359) face distincţia dintre fiinţa (sau esenţa) lui Dumnezeu, adică firea dumnezeiască necreată, neschimbătoare, necuprinsă şi negrăită, şi energiile divine necreate, adică lucrările personale prin care El Se lasă împărtăşit, Se manifestă şi îndumnezeieşte.

„Energiile, scrie Ion Bria, izvorăsc din dumnezeirea comună celor trei persoane ale Treimii şi prin acestea sunt unice, indivizibile, permanente şi stabile. Ele sunt ipostaziate, adică există deodată cu Persoanele şi sunt contemplate în mod real (concret), nu simbolic (abstract). Energiile nu constituie o persoană, nu au ipostasul lor propriu şi nu există independent, fiind contemplate într-un ipostas şi manifestându-se printr-o Persoană, fără a fi ele însele ipostas"[53].

Din punct de vedere al logicii dialectico-speculative, conceptului de energii, înţeles în mod abstract (simbolic), trebuie să-i urmeze reprezentarea reală (concretă) a energiilor ipostaziate, adică existând deodată cu Persoanele divine. Existenţa ipostaziată a energiilor divine necreate, unitatea dintre faptul concret şi conceptul sintetic reprezintă momentul speculativ.

Un text deosebit de important pentru analiza noastră este cel al Părintelui Dumitru Stăniloae, referitor la importanţa *raţiunii pozitive* (speculative) pentru mintea care încearcă să înţeleagă constituţia unitar-distinctă a realităţii, pentru a se putea înălţa spre paradoxul supra-raţional al unităţii perfecte a celor trei Persoane dumnezeşti:

„A fost o vreme când coincidenţa celor opuse era socotită incompatibilă cu raţiunea (obişnuită – n.n.). Oriunde se întâlnea o sinteză de felul acesta – şi toată realitatea este aşa – raţiunea o fărâmiţa în noţiuni ireconciliabile, contradictorii, ridicând pe unele impotriva altora, sau căutând să le contopească cu forţa. Raţiunea (speculaţiunea – n.n.) s-a obişnuit acum să unească principiul distincţiei şi al unităţii în înţelegerea realităţii în aşa măsură, încât nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realităţi. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfâşie unitatea, şi unitatea nu anulează pluralitatea. Este un fapt că

[51] Ion Bria*, Dicţionar de teologie ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1994, p. 304.
[52] Ion Bria, *op. cit.*, p. 141.
[53] *Ibidem*, p. 141.

pluralitatea este în mod necesar interioară unității, sau că unitatea se manifestă în pluralitate. Este un fapt că pluralitatea menține unitatea şi unitatea, pluralitatea, şi că slăbirea uneia din acestea înseamnă slăbirea sau dispariția vieții sau existenței unei entități oarecare. Acest mod de a fi al realității e recunoscut azi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului (întemeiată pe principiile logicii clasico-tradiționale – n.n.), iar noțiunea raționalului (speculativă – n.n.) a devenit, sub forța realității, complexă şi antinomică. Afirmații care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracterului lor aparent contradictoriu, se recunosc acum ca indicând o treaptă firească spre care trebuie să se întindă rațiunea, ca treaptă a cărei înțelegere constituie destinul firesc al rațiunii, şi care e un chip al caracterului supranatural al unității perfecte a celor distincte în Sfânta Treime"[54]. Un alt fragment deosebit de interesant din punct de vedere speculativ îi aparține Sfântului Grigorie de Nazianz şi se referă la natura Dumnezeirii, la ființa Sfintei Treimi:

„Deoarece dumnezeirea este pentru noi necorporală, scrie Sf. Grigorie, să continuăm puțin a cerceta ceea ce înseamnă aceasta. Oare nu este ea în nici un loc, sau este undeva? Dacă nu este nicăieri, va întreba cineva dintre cei foarte scormonitori: cum ar putea ea atunci exista? Căci cum poate exista ceea ce nu e nicăieri? Iar de este undeva – fiindcă este – este *singur* sau *în totul* sau *mai presus de totul*. Dar de este în totul, ea este fie în vreo parte, fie pretutindeni. Şi dacă este în vreo parte, este circumscris de această parte mai mică; iar de este pretutindeni, este circumscris de ceva mai mare, vreau să spun că cel ce-l cuprinde e mai mare ca cel cuprins şi altul decât el, dacă totul trebuie să fie conținut de tot şi nu poate să fie liber de mărginire în orice loc. Aşa este dacă dumnezeirea este în tot. Dar atunci unde ar fi ea înainte de-a exista totul (care este universul)?"[55].

Fragmentul acesta este asemănător, prin modul dialectico-speculativ de prezentare, cu pasajul 137c4-142b3, din dialogul *Parmenides* al lui Platon: „Unul nu este întreg şi nu are părți; nu are început, sfârşit şi mijloc; nu are figură; nu comportă localizare; nu este nici imobil, nici în mişcare; nu admite diferență şi identitate; nu comportă asemănare sau neasemănare; nu admite egalitate sau inegalitate; nu admite determinații temporale; nu poate fi denumit, rostit, perceput, gândit şi cunoscut, nu are priză asupra vreunui lucru în ființă"[56].

Tot despre Sfânta Treime, cât şi despre energiile divine necreate, Sfântul Grigorie Palama scria astfel în *Apologie*:

„Astfel *dumnezeiescul* (το θειον) este şi nu este unul. Putem afirma evlavios ambele lucruri. E şi una şi alta în multe şi diferite chipuri. Nu este unul pentru că depăşeşte unitatea fiind mai presus de unul şi determinând pe unul. Nu este apoi unul pentru că e împărțit: Dumnezeu cel unul se împarte în trei ipostasuri perfecte; căci Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt sunt persoane deosebite ale dumnezeirii celei una, neavând loc nici o substituire a uneia prin alta şi nici o confuzie întreolaltă. Pe lângă

[54] D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1996, p. 199.
[55] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Edit. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 28, 29.
[56] S. Vieru, *Introducere* la dialogul *Parmenides* al lui Platon, Edit. Paideia, Bucureşti, 1994, p. 42.

aceasta, mai e la Dumnezeu o deosebire: existența lui Iisus cea după noi, perfectă şi neschimbată. Apoi Dumnezeu cel unul, închinat în trei ipostasuri şi o singură ființă, se împarte fără părți şi fără împărțeală şi în diferite lucrări (energii)"[57].

„Precum deci, scrie Sf.Grigorie, când auzim pe Fiul că zice: Eu şi Tatăl una suntem, nu amestecăm ipostasurile, ci ne gândim la unitatea ființei şi la faptul că Fiul nu părăseşte sânul părintesc (...), tot aşa când zicem că ființa şi lucrarea lui Dumnezeu sunt una, nu desființăm emanația dumnezeiască, nici nu facem natura lucrătoare, lucrare, nici nu le dizolvăm una într-alta; căci deşi în natura simplă şi necorporală dumnezeiască şi ființa şi lucrarea sunt de acelaşi caracter, totuşi îşi are fiecare notele sale nealterate, proprii ei şi una rămâne ființă, iar cealaltă lucrare"[58].

„Adversari ai dogmei trinității, afirma G.W.F. Hegel, sunt numai oamenii senzoriali şi oamenii intelectuali"[59]. Prin aceasta el delimitează net domeniul gândirii intelectiv-raționale de cel al gândirii dialectico-speculative; dogma Sfintei Treimi nu poate fi nicicând obiect de cercetare pentru intelect, domeniul acestuia reducându-se la lumea imediat înconjurătoare, cu referință directă la lucrurile individuale şi la relațiile dintre acestea. Numai printr-o *înțelegere-care-intuieşte,* printr-o „gândire înțelegătoare", de tipul celei speculative, pot fi abordate domenii atât de complexe, cum este cel al teologiei dogmatice ortodoxe.

[57] Sf. Grigorie Palama, *Apologia*, Edit. Scripta, Bucureşti, 1993, p. 216.
[58] Sf. Grigorie Palama, *op. cit*., p. 217.
[59] G.W.F. Hegel, *op. cit*., p. 455.

SENTIMENTUL ŞI PRACTICA ÎNSTRĂINĂRII ÎN MONAHISM

HORIA PĂTRAŞCU

The feeling and practice of alienation (xeniteia). When we think at the anchoretic practice of ancient Christianity, there comes to our mind the image of those who left behind their families, friends, relatives and their usual ways of life. The image of the solitary, the secluded one, into the dessert is as simple as suggestive. The representations of the founder of this practice have become famous: *Temptations of Saint Anthony* is the title of both various paintings (Hieronymus Bosch's, Salvador Dali's) and one of Flaubert's works.

In my article, I intend to refer at some meanings of alienation starting from Antoine Guillaumont's chapter 'Alienation as a form of ascetics' included in the anthology *The Origins of Monastic Life. For a Phenomenology of Monasticism*. These meanings are: anchoretism, nomadism, seclusion, simulation of insanity (as a mental disorder), and silence. We can ask if one or more of these meanings could have some relevance for our world, a world overwhelmed by the necessity of continuous communication and by frivolous familiarity. What can experiences such as those mentioned above tell to the contemporary man? Such an analysis is useful even only from the perspective of reminding us of man's fundamental experiences which are now obscured by narrow definitions through which psychology pushes them away on the pathologic edge.

Key-words: alienation, anchoritism, monasticism, seclusion, silence, nomadism

Delimitări preliminare

Un fenomen precum cel al înstrăinării suscită un interes hermeneutic aparte. Înstrăinarea presupune o prealabilă intimitate sau familiaritate. Nu mă pot înstrăina decât de ceea ce, anterior, mi-a fost intim sau familiar. Condiția de posibilitate a înstrăinării este familiaritatea. Sunt mai întâi familiar cu ceea ce urmează să-mi devină străin.[1] Înstrăinarea se asociază însingurării, fiind un simptom sau chiar o

[1] „Înstrăinarea presupune o familiaritate inițială şi este resimțită ca o creştere a străinătății. Când doi oameni se înstrăinează, fiecare dintre ei îl resimte pe celălalt, care i-a fost cândva apropiat. Încă nu e despărțirea, ruptura, ci doar o neliniște crescândă provocată de falsificarea apropierii familiare. Familiaritatea n-a dispărut încă, dar este în curs de dispariție. Cel care se însingurează trăieşte această experiență a dispariției familiarității. Ceea ce îi era apropiat se îndepărtează din ce în ce mai mult. Se ştie că ține de tendința inerentă a însingurării de a te prinde în laț, faptul că nu mai poți ieşi din ea spre a te apropia de ceilalți; este ca şi cum te-ai îneca. De aceea însingurarea are întotdeauna de a face cu înstrăinarea omului în lume şi în societate în general." (Hans-Georg Gadamer, „Însingurarea ca simptom al înstrăinării de sine" în *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*, Polirom, Iaşi, 1999, p. 90).

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 85–101, Bucureşti, 2011

cauză a însingurării.[2] Un om străin este şi un om singur, cel ce se simte străin va căuta singurătatea, o va cultiva sau, între ceilalți fiind, va purta – perceptibil dincolo de căile obişnuite ale percepției – însemnul singurătății.

Deşi deseori nimic aparent nu-l face *deosebit* de ceilalți, *diferența* celui străin şi singur se impune celorlalți, va fi recunoscută şi tratată de către ei într-un mod aparte. Aparentă sau inaparentă, însingurarea-înstrăinare va fi considerată ca un act de violență față de condiția obişnuită a omului – aceea de *zoon-politikon*, de ființă socială – şi de aceea membrii grupului o vor sancționa ca pe o condiție alterată, anormală. Ceea ce este valabil pentru anormalitate în general, va fi valabil şi pentru acest caz particular al ei. Anume că însingurarea-înstrăinare poate fi valorizată negativ – mergând de la considerarea ei ca o simplă abatere, în esență rapid recuperabilă, de la normele sociale implicite, naturale, până la transformarea ei în simptom al unei deficiențe grave şi greu recuperabile – dar şi pozitiv – ca o condiție de la sine înțeleasă a celor care trec dincolo de granițele obişnuite ale capacităților omeneşti.

În afara acestor două ramuri principale de însingurare-înstrăinare ramificate din trunchiul anormalității, mai putem delimita o altă categorie a ei, de astă dată una socotită normală: este vorba de însingurarea-înstrăinarea tranzitorie. La acest tip tranzitoriu de însingurare-înstrăinare ne referim fie că vorbim de însingurarea îndrăgostitului care, de fapt, nu este niciodată singur, ci întotdeauna împreună – măcar în gândurile sale – cu ființa iubită[3], fie că vorbim de însingurarea celui care trece de la o vârstă la alta sau de la o condiție la alta – însingurare tradusă în vechime în termenii inițierii iar astăzi în termenii crizei sau de aceea a cărei nevoie nici un om normal, oricât de social şi extrovertit ar fi, nu este scutit să o resimtă la un moment dat: nevoia de a rămâne singur cu el însuşi, cu gândurile sale, o însingurare-înstrăinare igienică, ce ține mai curând de o fiziologie normală a vieții noastre psihice.[4]

Există desigur o întreagă filosofie pe marginea acelei înstrăinări de sine pe care o presupune munca sau cel puțin anumite modalități ale muncii. Paginile lui Hegel despre dialectica stăpân-sclav sunt deseori invocate de către aceia care reflectează asupra acestei înstrăinări. Psihologia sau psihiatria folosesc şi ele termenul de înstrăinare fie pentru a descrie un simptom al diferitelor afecțiuni de ordin psihic, fie pentru a desemna sentimentul de care este deseori cuprins adolescentul în perioada sa de trecere la vârsta adultă.

Obiectul lucrării de față este însă un alt tip de înstrăinare – înstrăinarea pe care creştinismul o pune în lumină. Beneficiind de un nume specific, *xeniteia*, şi în

---

[2] „Pe calea clarificării noțiunilor vom căuta răspunsul la întrebarea: este însingurarea un simptom al înstrăinării de sine? (...) De aceea se cuvine ca, atunci când ne întrebăm dacă însingurarea este un simptom al înstrăinării de sine, să ne întrebăm totodată şi dacă înstrăinarea de sine este cauza însingurării." *Ibidem*, p. 88.

[3] „Astfel caută singurătatea îndrăgostitul, fiindcă dorul, fixația asupra ceva absent, ce nu poate fi înlocuit prin nimic din cele prezente, îl cuprinde cu totul." (Hans-Georg Gadamer, *ibidem*, p. 89).

[4] Ester Schaler, *The Call of Solitude. Alonetime in a world of Attachment*, Simon & Schuster, 1997.

egală măsură de o întreagă literatură care-l ia în discuţie, nu e deloc greşit să-l abordăm ca pe un fenomen distinct, ireductibil la alte forme de înstrăinare. Este şi ceea ce crede Lucien Regnault, contrar lui A. Guillaumont[5] care afirmă „universalitatea" experienţei înstrăinării, experienţă ce poate fi întâlnită şi în alte religii în afară de cea creştină.[6] Dimpotrivă, Lucien Regnault crede că se poate vorbi de „caracterul autentic creştin al anahorezei".[7] Printre argumentele invocate de către Regnault se numără acela că în nici o altă retragere (precum cea practicată şi recomandată de filosofii stoici, de catre esenieni sau de către aşa-numiţii „terapeuţi" amintiţi de către Filon Alexandrinul) „nu se vede o ruptură atât de totală cu lumea cultivată şi locuită."[8] Apartenenţa la creştinism a celor care practicau acest tip de anahoreză este fără îndoială esenţială din moment ce însăşi alegerea deşertului „interior" şi a unui tip de asceză extrem au drept model un Dumnezeu răstignit şi nu un „Dumnezeu abstract şi îndepărtat"[9] la care se accede printr-o contemplaţie prilejuită de o retragere într-o solitudine agreabilă.[10]

A. Înstrăinarea ca eliberare de familiaritate şi grijă

Un lucru care a fost foarte bine remarcat este acela că omul întreţine o relaţie de familiaritate prealabilă cu lumea. Astfel *a fi în lume* nu înseamnă a te afla în lume ca pe un teritoriu străin pe care începi treptat să-l cunoşti şi care-ţi va deveni, în funcţie de efortul depus şi de varii circumstanţe, mai mult sau mai puţin familiar. Dimpotrivă a fi în lume – o ştim de la Heidegger încoace – constituie o unitate pe care nu o putem despărţi decât pentru a o analiza, dar care funcţionează doar ca atare,

---

[5] Articolul despre *xeniteia* scris de A. Guillaumont constituie un reper bibliografic fundamental al scrierii de faţă. Vezi „Înstrăinarea ca formă de asceză în monahismul timpuriu" în *Originile vieţii monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. C-tin Jinga, Editura Anastasia, 1998. Versiunea originală a articolului, „Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien" a fost publicat pentru prima oară în *Annuaire de l'École Protique des Hautes Études*, Sectiunea a V-a, vol. LXXVI, 1968-1969, pp. 31-58 Cuvântul francez *dépaysement* şi-ar putea, credem, găsi un mai potrivit corespondent în cuvântul românesc, atât de sugestiv, *desţărare*.

[6] „Înstrăinarea sau expatrierea, exilul voluntar, motivat de ascetism, ţine aşadar, de o structură fenomenologică generală." Guillaumont aduce drept exemple *pabbajja* – „prima treaptă a consacrării călugărilor budişti (...) – plecarea, ieşirea din condiţia anterioară şi recomandarea din *Legile lui Manu* care stipulează pentru brahmanul ajuns la vârsta bătrâneţii, să plece din casa sa, să renunţe la căminul său şi să se ducă să trăiască în pădure, devedind astfel un ascet fără căpătâi." Guillaumont, op. cit., pp. 156-157.

[7] Lucien Regnault, *Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului în Egiptul secolului IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004, p. 36.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*.

[10] „E incontestabil că aceşti asceţi iudei [descrişi de Filon] aveau preocupări religioase, dar ei voiau să locuiască pur şi siplu în condiţii favorabile contemplării lui Dumnezeu, în timp ce anahoreţii creştini căutau înainte de toate să imite un Dumnezeu răstignit." *Ibidem*, p. 38.

unitar, nesecvențial. *A fi* înseamnă pur şi simplu a fi în lume. Iar a fi în lume nu înseamnă nici pe departe a mă afla în lume aşa cum se află apa în pahar sau băncile într-o sală de curs. A fi în lume înseamnă a avea dintotdeauna o lume. Lumea şi ființa mea sunt unul şi acelaşi lucru.

Scopul înstrăinării este pe de o parte dobândirea liniştii, pe de altă parte obținerea mântuirii. Or, liniştea nu se poate dobândi decât prin eliberarea de grijă, grijă care, conform fenomenologiei heideggeriene, constituie nota definitorie a faptului de a fi în lume. Grija, conform filosofului german, ne plasează într-un orizont al preînțelesului, într-o precomprehensiune a lucrurilor şi a celorlalte existențe. Lumea ne este deja livrată cu sensurile pe care grija însăşi le proiectează în ea. Cum existența noastră nu este altceva decât a fi în lume, univocitatea sensului grijii nu aparține doar obiectelor grijii noastre, ci şi nouă înşine. Încât a te elibera de grijă înseamnă nu doar a elibera obiectele de captivitatea unui singur sens, ci a te elibera pe tine însuți de exclusivitatea sensului în care te raportezi la lucruri, a elibera lumea – adică pe tine însuți – de pre-vizibilitatea sensului îngrijorării şi a pregăti astfel terenul pentru survenirea a ceea ce – făcând posibile toate sensurile, nu poate fi cuprins într-un sens.

De la pelerinul plecat spre Templu, pe care Filon îl aduce drept exemplu[11], şi până la călugărul ascet, *xeniteia* permite „eliberarea din toate grijile pricinuite de legăturile cu mediul său natural şi experierea a ceea ce s-a numit *amerimnia*, lipsa de griji pentru a fi cu totul disponibil pentru ceea ce vrea să fie unicul său scop: căutarea lui Dumnezeu."[12] Dar acest scop este greu realizabil fără o ruptură efectivă cu mediul familiar. Şi aceasta dintr-un motiv foarte simplu: nu poți fi profet în țara în țara ta. Este motivul pe care-l invocă Sfântul Ieronim în epistola sa către Heliodor (376/5) pe care încearcă să-l convingă să rămână în pustie şi să nu se mai întoarcă niciodată în patrie. Dar fraza pe care o invocă Sfântul Ieronim, anume că „un prooroc nu e cinstit în țara lui" (Ioan 4, 44)[13] nu trebuie citită literal. Ea are un înțeles mult mai adânc, unul ce interesează cu adevărat aici. Anume că locul care-ți este familiar contravine dorinței de conversiune, de *meta-noia*, de răzgândire. Omul nou nu se poate naşte într-un trup înconjurat de ochi care-l au permanent în vedere pe omul vechi şi care proiectează permanent asupra lui imaginea a ceea ce ştiu despre el. Hristos însuşi nu îşi poate împlini menirea în ținuturile natale. Pentru a fi un alt om trebuie să fii privit de alți ochi, la limită să nu fii privit de nici un ochi omenesc. Cine vrea să acceadă la *propria sa alteritate*, la acea *altă identitate* a sa, la acel sine diferit de el însuşi, e nevoie să-şi suprime „eul" pe care ceilalți îl proiectează permanent asupra lui.

Ca şi cum pentru a accede la nivelul unei alterități „interioare" este necesar să renunți la o identitate exterioară. Pentru a-i face loc neştiutului din tine trebuie

[11] În *De praemiis et poenis*, 17–19, cf. Guillaumont *op. cit.*, p. 121.
[12] *Ibidem*, pp. 121–122.
[13] „Pentru a-şi determina prietenul, care renunțase la toate averile sale şi se hotărâse să îmbrățişeze viața desăvârşită, să nu se mai întoarcă în Italia, ci să-l urmeze pe el în pustia de la Chalcis, Ieronim se străduia să-i demonstreze că nu este cu putință să porți lupta duhovnicească pe pământul tău natal. Hristos însuşi, aducea el drept mărturie, nu a putut face minuni printre ai săi, «că un prooroc nu e cinstit în țara lui» (Ioan 4, 44)." A. Guillaumont, op. cit., p. 119.

să te desparţi de toţi cei care te ştiu şi pe care îi ştii. Paradoxal, câtă vreme eşti între ai tăi, îţi eşti străin ţie însuţi. Fie că pleacă dintre ai săi pentru a nu fi disprețuit, cum crede Sf. Ieronim, fie că pleacă tocmai pentru a fi disprețuit[14], motivația puternică a monahului care se exilează este de fapt una singură: găsirea unui mediu nou, adecvat naşterii şi manifestării omului nou.

Cum pe bună dreptate remarcă A. Guillaumont, acest tip de motivație nu este deloc inedită. Se prea poate, crede exegetul francez, ca ea să fie o prelungire a stoicismului în monahismul creştin. Epictet face trimitere exact la acest tip de motivație atunci când recomandă cu fermitate expatrierea tânărului aspirant la condiția de filosof.[15] Cu toate acestea, simpla deplasare fizică, simpla des-ţărare nu este suficientă. Aceasta trebuie însoțită de desprinderea interioară de ceea ce expatriatul a lăsat în urma sa. Pe această semnficație spirituală pune accentul Filon în interpretarea pe care o dă secvenței vetero-testamentare în care Avraam primeşte porunca divină de a „ieşi din pământul său”[16]. O asemenea interpretare spirituală a jucat un mare rol în viitoarea „teologie a înstrăinării” din moment ce influența puternică exercitată de *De migratione Abrahami* este direct recognoscibilă în *Convorbirile* lui Cassian (mai cu seamă III, 6-7) şi în *Contra Eunomium* (II) a lui Grigorie de Nyssa.[17]

B. Înstrăinarea ca reaprop(r)iere a ceea ce a fost pierdut

Cel care se înstrăinează de cele de aici o face tocmai pentru că situația lui ontologică este înstrăinarea. Cel care l-a pierdut pe Dumnezeu este un străin, iar lumea în care se află este locul exilului său. De aceea, înstrăinându-se de cele ale lumii, se apropie de cele ale lui Dumnezeu, înstrăinându-se de el însuşi se regăseşte pe sine. Înstrăinarea pustnicului sau a monahului este de fapt, pe plan metafizic, opusul înstrăinării. Este apropierea de ceea ce îi este propriu în cel mai înalt grad.

---

[14] *Ibidem*, p. 120.

[15] „Filosofii, spune el, ne sfătuiesc să ne îndepărtăm până şi de propria noastră țară, pentru că vechile obişnuințe ne hărțuiesc şi ne împiedică să punem un nou început; şi pentru că nu putem suferi nici să-i auzim mereu pe cei apropiați spunând: <<Iată, cutare s-a făcut filosof, el, care era aşa şi pe dincolo>>” (Epictet, Discursuri, III, 16, 11) cf. A. Guillaumont, op. cit., pp. 120-121. A se vedea şi *Discursuri,* III, 24, 78, III, 21, 8 şi III, 23, 32. .

[16] „Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu” (Facerea 12, 1).

[17] „Pentru acesta [Filon], migrarea lui Avraam o închipuie pe cea a sufletului în trecerea lui de la lumea sensibilă la lumea inteligibilă (vezi *De migratione Abrahami*, în special paragraful 9, *De ebrietate* 100 şi *De somniis* I, 45). Această interpretare se regăseşte la Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium* II, 84–89). Influența acestei exegeze alegorizante este mai mult decât evidentă în amplul comentariu făcut de Cassian, în *Convorbirile* sale, cuvântului adresat lui Avraam (*Convorbiri* III, 6–7) *Exi de terra tua* se referă la lepădarea de bunurile pământeşti; *de cognatione tua*, la abandonarea felului de viață anterior şi a obişnuințelor care se prind de noi din clipa în care ne-am născut; *de domo patris tui*, la uitarea tuturor amintirilor despre lume”. A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 124–125.

Ceea ce reprezintă în viaţa obişnuită familiaritate, adaptare, a te simţi acasă este, pe plan metafizic, chiar înstrăinarea cea mai gravă, alterarea condiţiei esenţiale, primordiale până la acel grad în care nu îţi mai resimţi deloc străinătatea sau, cu o altă imagine a Părinţilor, până acolo unde boala îţi devine o a doua natură. Înstrăinarea este inversul alungării din Paradis din moment ce Eva a fost izgonită din pricina neascultării, iar monahul pleacă din patria sa de bunăvoie şi tocmai pentru „a se împotrivi primejdiei celei după trup."[18]

După Ioan Scărarul înstrăinarea este fuga faţă de răul ce ni-l poate pricinui tocmai „binele" pe care ni-l vrea aproapele nostru. Dorul de Dumnezeu trebuie să stingă dorul de părinţi, întrucât cele două iubiri – iubirea de lume şi iubirea de Dumnezeu sunt contradictorii. Modelul înstrăinării este însuşi Hristos – cel care s-a înstrăinat din cer pe pământ. Periculoasă este orice afecţiune faţă de orice om întrucât face să răcească focul smereniei noastre. Patima lumească este focul ce stinge focul dragostei de Dumnezeu.[19]

A fi străin înseamnă a nu te simţi nicăieri, şi în primul rând în casa ta, ca acasă. Casa monahului trebuie să fie contrariul lui „acasă". Casa monahului nu este „acasa" lui. Sau, altfel spus, adevăratul monah vrea să-şi aşeze casa în locul unde se simte cel mai străin. „Simeon Noul Teolog îl sfătuieşte pe un monah să fie ca o pasăre singuratică pe acoperiş, ca pelicanul din pustie să-şi înstrăineze sufletul de tot lucrul din mânăstire, ca şi de cel din lume."[20] Înstrăinarea îşi atinge scopul odată cu moartea, iar moartea va servi ca imagine-etalon a înstrăinării. A muri înseamnă a pleca din sau a părăsi această lume, iar înstrăinatul se consideră şi vrea să fie considerat mort pentru cei din şi pentru cele ale lumii.

C. Forme şi moduri ale înstrăinării

1. *Anahoreza: chemarea deşertului sau chemarea lui Dumnezeu*

Două destinaţii principale par să prefere cei ce practică *xeniteia*: Palestina şi Egiptul. Alegerea primei destinaţii „împleteşte xeniteia cu devoţiunea faţă de locurile sfinte."[21] Printre „străinii" celebri aşezaţi în Locurile Sfinte, Guillaumont îi aminteşte pe Sf. Ieronim, în a doua parte a vieţii sale, pe Sfânta Melania (*Istoria lausiacă* 54) şi Petru Ibericul. Alegerea Egiptului se justifică atât prin faptul că devenise deja la rândul lui un „loc sfânt" prin monahii „îmbunătăţiţi" care l-au populat, cât şi prin semnficaţia pe care o poate căpăta în economia iniţierii. În acest context Egiptul poate însemna etapa prealabilă eliberării, ţinutul celor care visează la ţara făgăduinţei, dar şi ţara celor fără de ţară, a celor de nicăieri.[22] Cu excepţia

[18] Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad. de Nicolae Corneanu, Arhiepiscopia Timişoarei, 2007, Cuvântul III „Despre înstrăinare", ed. cit, p. 123.
[19] *Ibidem*, pp. 124–125.
[20] A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 150.
[21] *Ibidem*, p. 126.
[22] „În Egipt a început Dumnezeul lui Israel să-Şi alcătuiască poporul Său, înainte de a-l conduce prin pustie. Tot El le-a dat egiptenilor şi unele predispoziţii pentru plecarea în pustie." Lucien Regnault, *op. cit.*, p. 42.

egiptenilor înşişi, care, aşa cum vom vedea puțin mai jos, sedentari fiind, preferă să se retragă în pustiurile pe care propria lor țara li le oferă din belşug, Egiptul va fi pentru majoritatea „înstrăinaților" veniți din alte părți doar o destinație tranzitorie, un popas, o asceză simbolică în vederea cuceririi patriei sfinte.[23] Astfel, Melania şi Rufin „în drum spre Palestina (...) au stat vreme de câteva luni printre călugării Nitriei"; Porfir, viitor episcop al Gazei, trece prin pustia Schetică pentru a primi haina monahală, Cassian, împreună cu Ghermanos, „vieţuiseră vreo zece ani prin diferite aşezări călugăreşti din Egipt."[24]

Un caz aparte este cel al lui Evagrie, monahul care, la îndemnurile Melaniei, părăseşte Palestina pentru a veni în Egipt, unde va trăi până la sfârşitul vieții sale. Evagrie e atât de hotărât să practice *xeniteia* încât aruncă în foc, nedesfăcute, scrisorile trimise de părinții sau prietenii săi.[25]

Mai mult decât atât, Lucien Regnault crede că, într-un sens strict, titulatura de „părinți ai deşertului" nu revine decât anahoreților egipteni, chiar dacă astăzi termenul este folosit mai curând în sensul său larg care îi cuprinde „pe toți monahii, anahoreți sau chinoviți, care au trăit în Orientul Apropiat din secolul IV şi până în secolul VII, de la Sfântul Antonie cel Mare la Sfântul Ioan Scărarul"[26]. Alte două condiții remarcate de Regnault în *Istoria lausiacă* vin să limiteze uzul în sens propriu al expresiei „părinții deşertului" la acei anahoreți care „vieţuiau în „deşertul mare", adică departe de locurile locuite" şi care exercită o „paternitate specială, care îi face să fie numiți „avva"."[27] Într-adevăr, deşertul nu este peste tot la fel. Criteriul îl constituie apropierea sau depărtarea de aşezările omeneşti. În Egipt deşertul începe să se întindă în imediata vecinătate a locurilor cultivate şi locuite. Acest „deşert apropiat", din marginea localităților a oferit în primele trei secole locul unei retrageri „moderate" a creştinilor care renunțau la căsătorie în favoarea vieții ascetice. Glumind puțin, am putea numi această zonă deşertică din apropierea localităților, „o suburbie anahoretică". Radicalizarea acestei retrageri şi, odată cu aceasta, împărțirea deşertului în două – în „deşertul din afară" şi „deşertul dinăuntru", în „deşertul apropiat" şi „deşertul cel mare"[28] – are loc la începutul

[23] „Alături de egiptenii din Deltă şi de tebanii din Valea Nilului, au vieţuit în deşerturile Egiptului de Jos şi câțiva străini al căror numpr e dificil de evaluat, şi care, se pare, n-au constituit niciodată decât o infimă minoritate." Ibidem, p. 50.

[24] A. Guillaumont, op. cit., p. 127.

[25] Cf. Ioan Cassian, *Aşezările mânăstireşti* V, 32 cit. in. Guillaumont, op. cit., p. 129.

[26] Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deşertului în Egiptul secolului IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004, p. 12.

[27] *Ibidem*.

[28] „În Egipt, de îndată ce ne îndepărtăm cât de puțin de locurile cultivate şi locuite, dăm numaidecât de deşert, dar acesta e «deşertul apropiat», «deşertul din afară», marginea deşertului, am putea spune în comparație cu «deşertul cel mare», «deşertul dinăuntru» sau «pustiul» prin excelență. Distincția e curentă în documentele monastice ale epocii. În primele trei secole, creştinii care au renunțat la căsătorie pentru a duce o viață ascetică, rămân de regulă în apropierea satului lor, păstrând legături cu apropiații şi prietenii lor, precum şi o parte din bunuri spre a-şi asigura existența." L. Regnault, *op. cit.*, p. 13.

secolului IV când Antonie se stabileşte la poalele Muntelui Qolzum după ce parcurge o sută sau chiar două sute de kilometri în plin deşert, iar Amun şi Macarie, „originari din Deltă (...) se vor îndrepta spre sud-vest spre a se aşeza, cel dintâi în Nitria, apoi în Kellia, cel de-al doilea încă şi mai la sud, în Sketis, actualul Wadi Natrun."[29] Acest tip de anahoreză radicală a fost popularizat de scrierea Sfântului Atanasie cel Mare, arhiepiscopul Alexandriei, *Viaţa lui Antonie*.

O altă condiţie care trebuie îndeplinită de „părinţii deşertului" este ca ei să exercite cu adevărat o paternitate spirituală asupra altor „fraţi". Nu oricine se retrage în deşertul egiptean, chiar dacă e vorba de „deşertul dinăuntru", poate fi numit „avva". Nici supunerea la o asceză îndelungată şi la regimul sever al unei înstrăinări complete nu e suficientă pentru dobândirea statutului de „avva" sau „părinte". E vorba de ceva mai curând incontrolabil, de un har pe care – independent de meritele lui în viaţa ascetică – un anahoret îl poate dobândi, uimindu-i pe ceilalţi prin vorbele sale, într-un sens propriu „pline de Duh". Deşi darul vorbirii este cea mai aparentă înfăţişare a sa,[30] semnul lui cel mai evident, harul „paternalităţii duhovniceşti" nu se reduce la acesta. Nu simpla vorbire frumoasă este esenţială, ci mai curând relaţia intrinsecă dintre cuvânt şi viaţă.[31] Aceasta pe de o parte pentru că între spusă şi faptă, între cuvinte şi exemplul viu al anahoretului trebuie să existe o concordanţă deplină; limbajul anahoretului nu se reduce la limbajul verbal: el „vorbeşte" în mai multe feluri, prin propria sa vieţuire, prin tăceri sau prin diferite gesturi mute.

Pe de altă parte, cuvântul pe care-l rosteşte este un cuvânt „folositor", pragmatic, destinat punerii în practică. De aceea, apoftegmele ce provin de la „părinţii deşertului" nu sunt maxime sau reflecţii, ci povestiri încărcate cu tâlc, mici istorioare cu o morală a lor, pilde care arată, invers decât credem în mod obişnuit, că exemplul şi ideea sunt cumva consubstanţiale, că fapta şi cuvântul stau într-o legătură indisolubilă.[32]

---

[29] *Ibidem*.

[30] „Dar nu e nevoie ca Duhul să se arate printr-o minune. E de ajuns ca prezenţa Lui ascunsă să se descopere prin darul cuvântului şi să fie autentificată de întreaga conformitate a vieţii faţă de cuvântul rostit." *Ibidem*, p. 19.

[31] „Harisma cuvântului descoperă părintele duhovnicesc şi, de regulă, această paternitate duhovnicească nu se exercită decât tot prin cuvânt. Dar cuvântul nu e decât un mijloc, un instrument, un organ, un canal prin care se transmite viaţa. Paternitatea constă în chip esenţial în această transmitere de viaţă şi în legătura ce rezultă din ea între două fiinţe, între cel care dă şi cel care primeşte viaţa. Cuvântul e sămânţa prin care se transmite oamenilor viaţa lui Dumnezeu, viaţa lui Hristos, Fiul Cel Unic, viaţa Duhului. Cuvântul îşi are deci importanţa sa; cuvintele omeneşti inspirate, modelate de Duhul, devin purtătoare de viaţă. Dar cuvintele nu sunt unicul mijloc prin care un om al lui Dumnezeu îşi exercită paternitatea sa. El este părinte prin întreaga sa fiinţă şi prin întreaga sa lucrare, astfel că el poate foarte bine nici să nu vorbească; el este părinte chiar înainte de a vorbi, prin tăcerea sa, şi rămâne părinte şi după ce a vorbit." *Ibidem*, p. 22.

[32] „Apoftegmele nu sunt cuvinte rostite în văzduh, nici sentinţe frumoase mai mult sau mai puţin pioase scrise de un autor duhovnicesc. Sunt cuvinte ţâşnite din viaţă şi întrupate în viaţă, pentru a răspunde unei întrebări vitale, unei chestiuni stăruitoare şi presante." *Ibidem*, p. 23.

Evagrie, printre puținii străini care se stabilesc definitiv în deşertul egiptean, recomandă *xeniteia* acelora care nu „se pot linişti uşor" în ținuturile lor.[33] Aşadar liniştea trebuie să fie unitatea de măsură pentru numirea unui loc „acasă". Unde este liniştea, acolo este patria, ar putea spune Evagrie. Or, de cele mai multe ori, remarcă cu o fină pătrundere psihologică Evagrie, tocmai locurile natale sunt cele care ne tulbură şi neliniştesc cel mai mult. A pleca înseamnă a te elibera de *anxietatea familiarității*. Numai că lucrurile nu sunt deloc simple din moment ce atunci când pleci, locul pe care-l părăseşti vine după tine, ba încă este prezent într-un mod cu mult mai copleşitor decât înainte. El va găsi căi mai subtile şi mult mai eficiente prin care atacă hotărârea desțărării/expatrierii. Ne-liniştea familiarității se sublimează în nostalgie, micile neplăceri cotidiene se distilează, rămânând doar întâmplările frumoase şi agreabile. E drept că „în călătoria sa spre Domnul", sufletul dobândeşte „aripile virtuții" prin care „ținându-se departe de locurile familiare" se grăbeşte „să se înalțe drept către cer."[34] Doar că aceste aripi sunt mereu amenințate să fie retezate de tăişul amintirilor: „Dar aripile dobândite ca urmare a acestei lucrări îndată se şi văd amenințate de autorul răului, care se trudeşte să ni le reteze, aducându-ne înaintea ochilor minții locurile de baştină, atunci când ne atacă, alegându-şi momentele noastre de slăbiciune."[35]

Retragerea în deşert devine în scurt timp problematică. Umplându-se de lume, el îşi pierde adevărata menire. Vor trebui găsite diferite remedii de la căutarea şi mai adâncă a pustiei până la împrejmuirea chiliei.

2. *Nomadismul*

Monahul trebuie să fie statornic în înstrăinare, ceea ce poate însemna o permanentă deplasare, schimbare a locului, punere în mişcare. Singura lui obişnuință trebuie să fie lipsa obişnuinței. „Necesar mai este ca monahul să fie statornic în *xeniteia*. Pentru aceasta el trebuie să ştie să reziste nu doar ispitelor care îl asaltează, aşa după cum le-am văzut analizate de Evagrie şi de avva Isaia (n.mea: a ispitelor întoarcerii sau a lăsării în voia amintirilor). Încă un pericol, mai subtil, îl pândeşte: ca nu cumva să-şi afle o nouă patrie şi o nouă familie acolo, în țara în care s-a dus; atunci tot câştigul *xeniteia*-ei este pierdut. Pentru a evita această amenințare, monahul trebuie să vegheze să nu ajungă într-o prea mare familiaritate cu locuitorii țării în care s-a stabilit. (...) Ioan Scărarul definea *xeniteia* ca pe o dispoziție lipsită de familiaritate şi adăuga că străin este cel care fuge de orice relații cu rudeniile şi cu cei necunoscuți de alt neam."[36]

Trebuie remarcat că, spre deosebire de nomadismul propriu-zis, nomadismul spiritual nu se orientează după fertilitatea unui teren, ci dimpotrivă, după lipsa lui de fertilitate. Nomadul spiritual nu apreciază facilitatea oferită de un ținut în obținerea hranei, ci tocmai dificultatea obținerii hranei; el părăseşte un pământ care a devenit

[33] *Fundamentele vieții monastice* 6, Migne, PG 40, 1257 B.
[34] A. Guillaumont, op. cit., p. 130.
[35] *Ibidem*, p. 131.
[36] *Ibidem*, p. 138.

roditor în favoarea unuia sterp; spre deosebire de păsările migratoare, el pleacă din locul în care a sosit anotimpul rodirii înspre locul unde s-a instalat pustiirea.

Privitor la această formă de înstrăinare, Guillaumont observă că ea este foarte puțin întâlnită, fără a fi cu totul absentă, la egipteni, cunoscând însă o răspândire foarte mare la sirieni. Explicația fenomenului ține mai curând de domeniul sociologiei. Nomadismul egiptean este de fapt un lucru excepțional, fiind înregistrate doar câteva cazuri de „egipteni rătăcitori", cum ar fi cel al avvei Visarion[37], monah în pustia Schetiei, în secolul al IV-lea, sau cel al lui Serapion, supranumit Sindonitul.[38]

Egiptenii, popor mai curând sedentar, preferau o xeniteia moderată, apropiată de locurile de baștină, uneori în apropierea imediată a satului. Spre deosebire de aceştia, sirienii şi populația aramaică din Mesopotamia – negustori înnăscuți – aveau o înclinație naturală spre xeniteia ca nomadism (migrație neîncetată). Aşadar, de partea egipteană avem preferința pentru anahoreză sau recluziune, de partea siriană şi aramaică, preferința pentru nomadism/migrație. *Xeniteia* împrumută formele particulare – caracteriale, temperamentale ale persoanelor care o practică, dar şi ethosul câte unui popor anume – psihologia, mentalitatea acestuia. În majoritatea lor, părinții egipteni descurajează ferm această a doua formă de *xeniteia*, nomadismul, mereu „pândită de dracul nestatorniciei".

Sfântul Efrem dedică un întreg poem acestui tip de înstrăinare. A. Guillaumont remarcă faptul că descrierea înstrăinării (*xeniteia*) de către Efrem este foarte asemănătoare aceleia pe care o face Epictet modului de viață al filosofului cinic.[39] Călugărul este un rătăcitor perpetuu, lipsit de mângâierea unui cămin. El este asemenea unui vagabond ce nu are casă şi nu e primit în nicio casă. Şi tocmai acest om care nu are nimic al lui este cel mai singur şi cel mai străin. Căci exterioritatea paroxistică la care este supus provoacă o manifestare ieşită din comun a interiorității. Cel care nu poate revendica nimic al său este permanent redus şi readus la sine însuşi. Supus intemperiilor şi ostilităților semenilor, acestui *sui-generis* cinic lipsit de cinism nu-i rămâne decât să se retragă din ce în ce mai mult în el însuşi, dincolo sau mai precis dincoace de viața sa, de chipul său, de trupul său şi chiar de sufletul său.

3. *Recluziunea*

Înstrăinarea îşi găseşte o manifestare extrem de impresionantă în practica recluziunii. Recluziunea înseamnă închiderea în chilie sau într-un mormânt reducând la minim contactul cu exteriorul (de obicei limitându-se doar la primirea unei infime cantități de hrană şi apă). Aşa numiții „zăvorâți" sunt monahii care au

[37] „Se spune despre viața lui că era ca a «păsărilor din văzduh, a peştilor sau a jivinelor de pe uscat», decurgând cu totul lipsită de vreo grijă sau tulburare." *Ibidem*, p. 144.

[38] „Un alt nevoitor egiptean – a cărui minunată istorie o consemnează Paladie – Serapion, supranumit Sindonitul (Pânzarul) pentru că nu avea ca veşmânt decât o haină de sindon (piesă de stofă dintr-o țesătură uşoară), nu a rămas niciodată în vreo chilie, ci a străbătut lumea, împlinind lepădarea desăvârşită de cele ale veacului; el a început prin a se vinde pe sine ca sclav unor actori păgâni, pe care i-a convertit şi apoi i-a abandonat, pentru a-şi relua pribegia, neavând asupra lui nici aur, nici traistă, nici veşmânt." *Ibidem*, p. 144.

[39] *Discursuri*, III, 22, 45–47. Cf. A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 141.

renunţat la comunicarea cu ceilalţi. Când simpla anahoreză nu mai este suficientă, ascetul apelează la această formă extremă de *xeniteia*. Închizindu-se în propria chilie, deseori astupându-şi ferestrele, alteori închizindu-se de vii într-un mormânt, aceşti înstrăinaţi se situează în intervalul extrem de flu dintre viaţă şi moarte. Ascunşi de lumina zilei, chiliile lor devin mormintele unor oameni încă vii sau locuinţe celor care au murit pentru această lume. Uneori sunt consideraţi a fi posesorii unor virtuţi taumaturgice sau vindecătoare poate şi din cauza statutului lor intermundiar.[40] Printre „zăvorâţi" îi putem aminti pe avva Ioan din Lycopolis, pe avva Teon, pe avva Longhin, primii doi închişi mai bine de treizeci de ani, care cu toţii îi vindecau pe bolnavii ce-i vizitau atingându-i cu mâna printr-o fereastră.[41]

Jocul dintre înstrăinare şi moarte este foarte bine ilustrat de capitolul 5 din *Istoria lausiacă*, „Despre Alexandra". Alexandra, o tânără foarte frumoasă, „părăseşte cetatea" şi „se ascunde" într-un cavou, unde timp de zece ani, până la moartea sa, nu întâlneşte pe nimeni, primind hrana printr-o mică deschizătură. Motivul acestei recluziuni într-un cavou este faptul că un tânăr s-a îndrăgostit nebuneşte de ea, iar Alexandra nedorind „să sminteasca un suflet făcut după chipul lui Dumnezeu", preferă să „intre de vie în mormânt". Gestul la care recurge Alexandra este doar în mod fortuit recluziunea. Recluziunea pare în acest caz doar mijlocul prin care se suprimă acea însuşire care îi sminteşte pe ceilalţi. Întâlnim aceeaşi motivaţie la cei care recurg la automutilare pentru a nu-i face să cadă în ispită pe fraţi.

Ceea ce înţelege Alexandra este că între smintitor şi smintit relaţia nu este nicidecum univocă. Oricât de nevinovat ar fi, cel care sminteşte poate fi la rândul său smintit de cel pe care – fără voia sa – l-a smintit. Iar răspunsul negativ la o dragoste, în mod fatal neîmpărtăşită, este tocmai o astfel de situaţie în care smintitul îl poate sminti pe cel care l-a smintit. Căci pentru a refuza dragostea cuiva e nevoie să recurgi la o fermitate a atitudinii, la cuvinte grele, insulte, orice alt semn putând fi interpretat ca unul de bunăvoinţă şi hrănind dragostea celui pe care nu-l poţi iubi. De aceea Alexandra alege să taie răul de la rădăcină, să înlăture cu totul cauza smintirii îngropându-se de vie într-un mormânt. Alegând să trăiască într-un cavou, Alexandra alege să nu moară ca fiinţă duhovnicească. Alegând moartea aparentă, Alexandra îşi salvează viaţa esenţială, fiinţa ei duhovnicească.

Paladie o găseşte pe Alexandra – în al zecelea an al retragerii ei într-un mormânt „plecată din lume", „adormită pe ascuns". Moartea reală vine să pecetluiască jocul nesfârşitelor ei ipostaze. Jocul de oglinzi pe care tânăra intrată de vie în mormânt îl instaurează reflectă la infinit viaţa în moarte şi moartea în viaţă. El este împins la limită de această descindere a lui Paladie în mormântul în care se aştepta să găsească un om viu. Moartea acestui trăitor într-un cavou are ceva straniu, greu de înţeles, paradoxal precum vieţuirea însăşi a Alexandrei în mormânt.

---

[40] „Zăvorâţii îşi închideau uşa zidind uneori deschizătura. Le trebuia atunci evident o fereastră pentru a acomunica cu exteriorul, atât pentru a fi aprovizionaţi, cât şi pentur a da un cuvânt bun sau a face o vindecare, ori a da o binecuvântare vreunui vizitator încăpăţânat." Lucien Regnault, *op. cit.*, p. 75.

[41] *Ibidem*.

În *Istoria lausiacă* 39, „Despre Pior" ni se relatează un alt caz interesant de recluziune. Pior alege anahoreza, retragerea în pustie. Chemat de sora lui la locuinţa pe care o părăsise de cincizeci de ani, el acceptă în cele din urmă să se supună voinţei sorei sale şi să meargă, dar nu pentru a o vedea, ci pentru a se lăsa văzut de ea. Mai precis, odată ajuns în dreptul locuinţei, închide ochii spunându-i: „Tu, cutare, eu sunt Pior, fratele tău, eu sunt. Priveşte-mă cât vrei."[42] Forţat de împrejurări, Pior recurge la o formă de recluziune pe cât de simplă pe atât de neaşteptată – închiderea ochilor. Iată o recluziune mobilă, mereu la îndemână. A te lăsa privit fără să priveşti este similar livrării unilaterale a morţii: mortul nu mai este, dar nu pentru că el nu este aici, pentru noi, ci pentru că noi nu mai suntem pentru el.

Natanail nu-şi părăseşte chilia treizeci şi şapte de ani, până la moartea sa, nedepăşind pragul chiliei. „Eu am murit, domnilor episcopi", le spune el oaspeţilor de seamă care-l acuză că neieşind să-i conducă săvârşeşte o faptă mândră.[43]

Isaia reprezintă un caz special, mai întâi pentru că încalcă regula obişnuită a sedentarităţii egiptene, părăsind Egiptul natal în favoarea Palestinei, apoi pentru că exemplul său înşiruie într-un *crescendo* momentele sau, dacă se preferă, formele înstrăinării. Isaia, ne spune biograful său Zaharia Scolasticul, „îşi începuse viaţa călugărească în ţara natală, într-o obşte, pentru a fugi după aceea, ca să scape de laudele de care era înconjurat în singurătatea pustiei", renumele său ajungându-l din urmă, „părăsi Egiptul şi se aşeză în sudul Palestinei", dar cum nici aici nu-şi găseşte liniştea „pentru a-şi statornici paza liniştii şi pentru a rămâne înstrăinat, el trăi zăvorât în chilia lui, până la moarte, care se petrecu în acelaşi an în care a murit şi prietenul său, Petru Ibericul, în 488".[44] Aşadar, Isaia încearcă rând pe rând patru forme de înstrăinare sau, parafrazându-l pe Ioan Scărarul, urcă patru trepte ale „scării" înstrăinării. Mai întâi se leapădă de lume retrăgându-se la mănăstire, apoi practică anahoreza (retragerea în pustie), urmează exilul, desţărarea, procesiunea înstrăinării culminând cu recluziunea.

4. *Nebunia simulată*

O altă formă de *xeniteia* – în afara acestei mobilităţi exterioare perpetue, asociată unei detaşări interioare de locurile şi chipăurile familiare – este nebunia, mai precis simularea nebuniei. Nebunul este – o spunem şi astăzi – înstrăinatul prin excelenţă, *alienatul*, semenul cu totul neasemenea nouă, proximitatea diferenţei radicale. Nebunul este cu adevărat „mort pentru lumea aceasta", coincidenţa dintre imediata apropiere şi maxima îndepărtare fiind perfect similară aceleia pe care cadavrul o expune. Nicio comunicare reală nu mai este posibilă între mort şi cei vii, după cum nicio comunicare nu poate avea loc între nebun şi cei întregi la minte. Alăturarea lor fizică este simultană falie ontologică ce-i aruncă în registre sau regnuri diferite ori lumi diferite. La această despărţire poate râvni monahul care preferă să se înstrăineze rămânând între ai săi.

[42] Paladie, *Istoria lausiacă* (Lavsaicon), cap. 39 „Despre Pior", trad. Dumitru Staniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007, p. 91.
[43] *Ibidem*, cap. 16 „Despre Natanail", p. 38.
[44] A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 133.

Exilul pe care-l alege nebunul întru Hristos este încă şi mai ireversibil decât cel al desțăratului sau anahoretului. Dacă la cel plecat în Egipt se mai poate încă ajunge, îi poți scrie sau poți afla veşti despre el, cel plecat în „Egiptul" său interior este inaccesibil: niciun cuvânt nu ajunge şi nu vine de la el, nicio veste nu se află despre el –aceasta pentru că, în mod esențial şi definitiv, eul lui însuşi a dispărut. Ceea ce intenționează străinul care pleacă de acasă, din familia şi din țara lui, anume să atingă un alt eu, mai profund şi mai autentic decât eul său social, ştiut şi recunoscut de către ceilalți, de către apropiații săi, eu de care aceştia îi aduc aminte prin simpla lor prezență, i-l impun privindu-l – îi reuşeşte mai bine nebunului „întru Hristos".

Nivelurile se răstoarnă: dacă cele ce sunt aici, incluzând eul însuşi, nu mă definesc cu adevărat, nu îmi aparțin, nu le simt ca fiind ale mele, înseamnă că abia înstrăinarea de toate acestea este adevărata apropiere de ceea ce cu adevărat îmi aparține sau de ceea ce cu adevărat sunt. „Simularea nebuniei reprezintă o altă modalitate de a te înstrăina de lume şi de a atrage asupra ta disprețul. Se spunea despre avva Or, călugăr din Nitria secolului al IV-lea că a zis: Sau fugi cu totul de oameni, sau bate-ți joc de lume şi de oameni, prefăcându-te că eşti nebun. În hagiografia orientală se cunosc nenumărate exemple de nebuni pentru Hristos; vezi printre altele, deosebit de strania *Viață a lui Simion cel Nebun* (Siria secolul al V-lea)."[45]

5. *Refuzul somnului (trezvia)*

Aparent, refuzul somnului nu poate fi considerat o formă de xeniteia câtă vreme somnul însuşi se prezintă ca o alterare a cursului obişnuit al vieții noastre conştiente. Somnul şi mai ales produsul lui, visul, au putut fi înțelese ca modalități de transgresare a stării obişnuite de conştiență şi ca o cale de acces la experiențe metafizice precum depăşirea sciziunii subiect-obiect, aşa cum a făcut de pildă romantismul. Chiar în psihologia actuală somnul este văzut ca o stare alterată de conştiință, aşadar ca o alienare față de cursul obişnuit, firesc, normal, diurn al conştiinței.

Cu toate acestea, la o privire mai atentă, ni se dezvăluie cu totul altceva. Departe de a fi o înstrăinare de noi înşine, somnul este o manifestare narcisiacă. În somn se produce o relaxare a principiului realității, dominând principiul plăcerii. Barierele se ridică, fie doar şi pe jumătate, obținându-se o satisfacere simbolică a pulsiunilor şi dorințelor eului-plăcere. Ei bine, intuiția părinților deşertului a funcționat destul de bine cu multe secole înainte de apariția psihanalizei. Părinții deşertului au sesizat natura narcisiacă a somnului, regresiunea la nivelul eului-plăcere. Din această perspectivă, refuzul somnului este în perfectă concordanță cu practica înstrăinării. A duce la limită starea de conştiință diurnă, a refuza orice alterare a acesteia prin somn înseamnă a continua procesul înstrăinării de eul lumesc, de eul-plăcere.

Ioan Scărarul merge încă şi mai departe şi consideră că visele plăcute sunt de la demoni, în vreme ce abia coşmarurile sunt de la îngeri. După un vis plăcut ne

[45] *Ibidem*, p. 142.

trezim bucuroşi, „dar cufundați în mândrie”. Cutremurul şi tristețea ce ne cuprind după un vis rău sunt semnul că visul ne-a fost trimis de către un înger. Cu toate acestea, diavolul stă încă în preajmă ispitindu-ne cu deznădejdea. „Cel care se încrede în visuri este întru toate naiv. Iar cel care nu le dă nicio crezare este filosof. Tu crede numai în visările care îți vestesc chinurile şi judecata. Iar dacă deznădejdea îți dă mereu târcoale, aceasta este opera demonilor.”[46] Totuşi deprivarea de somn e întreruptă când pericolul nebuniei devine foarte mare. Astfel, Macarie Alexandrinul renunță la deprivarea de somn atunci când simte că, dacă ar mai fi continuat, i „s-ar fi secat creierul”.[47]

6. *Tăcerea*

Se ştie că una din funcțiile vorbirii se referă tocmai la diminuarea sau anularea sentimentului alienării, înstrăinării. De multe ori vorbim pentru a ne trece de urât, vorbim pentru că ne simțim singuri, pentru a intra în legătură cu ceilalți, pentru a deveni familiari cu cei pe care nu-i cunoaştem. Comunicarea este deseori un simplu act de cuminecare, dincolo de sensul şi înțelesul cuvintelor. Vorbirea de unul singur reduce sentimentul de anxietate a celui care nu mai are cui să adreseze cuvântul său. A fi singur înseamnă a fi condamnat la tăcere, a nu avea cu cine schimba un cuvânt. Există o întreagă un întreg registru fonic al sinonimelor singurătății. Cel singur nu vorbeşte decât pentru el, nu aude pe nimeni şi nu se face auzit de către nimeni altcineva în afara lui însuşi.

Tăcerea este şi trupul celui străin. Străinul este închis în tăcerea sa ca într-un corp-mormânt şi tot tăcerea este cea care îi exprimă şi îi expune sufletul. Străinul ni se revelează prin tăcere. Ascunzându-l, tăcerea îl dă în vileag. Cel care tace arată că ascunde ceva, în vreme ce acela care vorbeşte continuu părând cu totul deschis scapă oricărei susceptibilități.

Prin abținerea de la vorbire sentimentul de înstrăinare nu doar că rămâne intact dar se şi augmentează. Suntem străini față de locul şi timpul de față, imposibil de a fi umplute măcar cu faptele vorbirii. Rămas de unul singur, străin față de cei asemenea lui, cărora necuvântarea sau reducerea la minim a limbajului articulat le răpeşte chipul uman, dându-le înfățişarea unor simple viețuitoare, monahul ascultă de sfaturi precum cele cuprinse în aceste două apoftegme: „Înstrăinarea este a-şi stăpâni omul gura sa (Sisoe, 2) sau „De nu-ți vei stăpâni limba, nu eşti străin, oriunde ai merge, dacă aici îți vei stăpâni limba, şi aici eşti străin.” (Longhin 1). Iar Ioan Scărarul spune: „Înstrăinat este acela care pretutindeni petrece cu mintea, ca şi unul ce nu cunoaşte limba printre cei de altă limbă.”[48]

„Cineva îl întreabă pe avva Pistos: Ce este înstrăinarea (xeniteia), părinte? Şi a zis: Taci şi în tot locul unde te duci, zi: nu am treabă, şi aceasta este înstrăinarea. Înstrăinarea va fi, prin urmare, sentimentul că nicăieri nu eşti acasă, că peste tot eşti un străin.”[49]

---

[46] *Scara*, Cuvântul III „Despre înstrăinare”, ed. cit., p. 127.
[47] *Istoria lausiacă* cap. 18 „Despre Macarie Alexandrinul”, ed. cit., p. 43.
[48] *Scara*, Cuvântul III „Despre înstrăinare”, ed. cit., p. 124.
[49] A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 150–151.

David Le Breton analizează în capitolul *Spiritualitatea tăcerii* din cartea sa *Despre tăcere* valenţele multiple ale tăcerii mistice. Pentru anahoret vorbirea este – alături de văz şi auz – o grijă de care experienţa deşertului îl eliberează.[50] Dacă zgomotele pot fi perutrbatoare – aşa cum avertizează avva Arsenie pentru care şi auzul foşnetului stufului este periculos pentru cel care caută desăvârşirea – acestea devin inaudibile pentru cel treaz, aşa cum ne spune avva Pimen. Un straniu cerc se desenează aici. Dacă la începutul nevoinţelor tăcerea era necesară dobîndirii liniştii interioare, odată dobândită, liniştea se exteriorizează, se obiectivează în tăcere.[51] „Cel treaz nu se sinchiseşte de zgomote" îi spune Pimen lui Isaac care se plânge că din cauza zgomotelor – cântatul cocoşului – nu-şi poate ţine rugăciunea.[52]

Tăcerea nu trebuie să fie confundată cu absenţa vorbirii. Dacă nu se împleteşte cu liniştea inimii, tăcerea exterioară nu este decât o neîntreruptă vorbărie interioară. Dimpotrivă, cel care vorbeşte „de dimineaţa până seara", dar nu spune nici un cuvânt fără rost, acela „păstrează tăcerea".[53]

În momentul în care se pun bazele existenţei cenobitice, Pahomie impune, în jurul anului 320, la Tabenna, ca regulă de aur respectarea tăcerii. Tăcerea e un compromis între viaţa în comun şi păstrarea singurătăţii.[54] Sfântul Vasile cel Mare recomandă în 379 tăcerea ca un mod de viaţă al tinerilor proaspăt intraţi în mănăstire.

Tăcerea este şi condiţia *sine qua non* a ascultării. Cel care tace este deopotrivă cel care ascultă. Un dialog fără tăceri ar fi o pură babilonie. Tânărul ascet trebuie să-şi asculte „bătrânul", să se supună şi deci să tacă. De asemenea, el trebuie să fie pregătit să asculte cuvântul lui Dumnezeu, cuvânt neauzit decât în mediul unei tăceri-ascultătoare. Regulile lui Benedict acordă tăcerii o importanţă cardinală, capitolul ce-i este dedicat deschizându-se cu imperativul „Ascultă!" aşa numitele „păcate de limbă" pot fi evitate prin respectarea principiului de „a vorbi cu moderaţie."[55] Există un ascetism al tăcerii, o abstinenţă a vorbirii care merge de la simpla respingere a cuvintelor de prisos şi a cuvintelor ce stârnesc ilaritatea (ferm condamnate de Benedict) până la limitarea severă a cuvintelor rostite în cadrul rugăciunii. Chiar şi în rugăciune călugărul trebuie să-şi reducă la minimum uzul cuvintelor, tentaţia verbiajului inutil folosindu-se de orice pretext – mai ales de cele sublime – pentru a se manifesta.[56] Acesta este unul din cele mai grave

[50] „Sfântul Antonie nu întâlneşte pe nimeni vreme de douăzeci de ani: „Cel care îşi are sălaş în deşert şi în el îşi duce traiul în reculegere s-a descotorosit de trei griji: de auz, de vorbărie şi de văz". (David Le Breton, *Despre tăcere*, Editura All, 2001, p. 189).

[51] „Tăcerea sufletului este precedată de o tăcere a lumii. Orice zgomot este o sursă de perturbare care îl îndepărtează pe pustnic de Dumnezeu amintindu-i condiţia sa. Totuşi, vastitatea tăcerii interioare a lui Pimen învăluie orice manifestare sonoră din preajma chiliei sale." *Ibidem*, pp. 189–190.

[52] *Ibidem*.

[53] *Ibidem*, p. 190.

[54] *Ibidem*, p. 192.

[55] *Ibidem*, p. 194.

[56] *Ibidem*.

păcate de limbă: inutilitatea vorbirii. Există o tendinţă şi o tentaţie de a face exces de cuvinte, de a spune mai mult decât gândim şi de a rosti mai mult decât avem nevoie. Or exact acest exces de cuvinte va discerne în ziua Judecăţii între cei drepţi şi cei nedrepţi: „De ziua judecăţii oamenii vor da socoteală de orice cuvânt nefolositor ce-l vor fi rostit. Căci după cuvintele tale vei fi recunoscut ca drept, şi după cuvintele tale vei fi osândit." (Matei, 12, 36)[57]

În orice caz când lipsa de comunicare nu se poate evita, este preferabil limbajul non-verbal celui verbal.[58] Cititul cunoaşte şi el o schimbare majoră: se trece de la re-citare, de la lectura cu voce tare (obişnuită în antichitate) la cititul în gând, scopul acestei exigenţei de internalizare a cititului fiind menţinerea liniştii din jur, neperturbarea celorlalţi fraţi.[59]

Tăcerea nu este prin ea însăşi un lucru bun, valoarea îi este dată de modul în care este întrebuinţată. Există aşadar *bona taciturnitas* şi *mala taciturnitas*.[60] Primul tip de tăcere nu înseamnă doar „absenţă a cuvintelor, ci şi calmul suveran al inimii în liniştită aşteptare a lui Dumnezeu; ea este precedată de tăcerea lui Hristos şi de exemplul dat de Părinţii din pustie."[61] Cel de-al doilea tip de tăcere este, crede Grigorie cel Mare, la fel de grav precum „vorbăria în domeniul păcatului de limbă."[62] La fel cum există un exces de vorbire, există şi un exces de tăcere. Iar acest exces de tăcere are loc ori de cîte ori absenţa verbului ascunde nemărturisirea păcatelor, „muţenia în faţa suferinţei celuilalt", indolenţă în slăvirea lui Dumnezeu, neconsilierea celui ce are nevoie de sfaturi (Pierre le Chantre). Robert de Sorbon stabileşte o scală a gravităţii tăcerilor: primul loc este ocupat de tăcerea în faţa răului, tăcere care este o formă de consimţire la rău, pe locul al doilea se află tăcerea în faţa celui care ezită între bine şi rău, pe cel de-al treilea – cea mai puţin gravă formă de tăcere – se află tăcerea în faţa faptei bune făcută fără convingere.[63] Cu toate acestea, nu se poate vorbi totuşi de „păcatele muţeniei" întrucât regula tăcerii este în mânăstiri atât de bine nuanţată şi respectată încât se ştie cu precizie dozajul vorbirii şi al tăcerii. Recomandările privitoare la posbilele excese de tăcere îi vizează mai curând pe mireni decât pe monahi.[64]

Concluzii

Ioan Scărarul distinge trei categorii de lepădare de lume: lepădarea din frică – asemenea tămâiei, la început bine, la sfârşit rău mirositoare, lepădarea din dorinţa

[57] Cit. în David le Breton, *op. cit.*, p. 196.
[58] „Uşurinţa de a tăcea este o virtute, iar călugărul este invitat să cultive în toate împrejurările tăcerea. La mesele luate în comun nu trebuie să se audă nici şuşoteli, nici vorbe, ci să fie ascultată vocea celui care citeşte. Fiecare este atent ca celuilalt să nu-I lipsească nimic. Un obiect uitat să fie adus la masă este cerut prin semne." *Ibidem*, pp. 194–195.
[59] *Ibidem*, p. 195.
[60] *Ibidem*, p. 197.
[61] *Ibidem*, p. 196.
[62] *Ibidem*, p. 197.
[63] *Ibidem*, pp.197–198.
[64] *Ibidem*, p. 198.

de răsplată – pe care o aseamănă cu o piatră de moară care se mişcă mereu la fel şi lepădarea din dragoste de Dumnezeu – asemenea unui incendiu care se întețeşte pe măsură ce înaintează.[65] (*Scara*, p. 112)

Cel care se leapădă de lume trebuie să se lepede şi de sine pentru că astfel riscă să cadă din nou în lumea pe care o poartă în el însuşi. Înstrăinarea este pe de o parte o înstrăinare față de lume în sensul exterior – părăsirea familiei, a locurilor natale, a cunoscuților, prietenilor, anume retragerea la mănăstire sau în pustie. Înstrăinarea înseamnă însă şi o înstrăinare față de lume în sensul ei interior, față de *lumitatea lumii*.

Oricât te-ai înstrăina, la oricâte nevoințe te-ai supune, lumea o duci mereu cu tine însuți, în tine însuți şi mai mult decât lumea exterioară, această lume interioară trebuie părăsită. Părăsirea lumii exterioare determină, stimulează, provoacă aducerea la lumină a acestei lumi interioare sau, dacă se preferă, a feței interioare a lumii. Or, abia în acest moment intervine adevărata *xeniteia*, înstrăinarea de ceea ce face ca un anumit loc, anumiți oameni se devină lume: ataşamentele noastre, iubirile şi urile noastre. Înstrăinarea de obiect este urmată şi trebuie împlinită prin retragerea investirii obiectului, prin doliu. Dar problematica doliului, a străpungerii inimii, a fericitei întristări sau a pocăinței constituie deja un capitol suficient de amplu pentru a merita o discuție separată.

Bibliografie:

David Le Breton, *Despre tăcere*, trad. C-tin Zaharia, Editura All, 2001

Hans-Georg Gadamer, „Însingurarea ca simptom al înstrăinării de sine" în *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*, Polirom, Iaşi, 1999

Antoine Guillaumont – *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. C-tin Jinga, Editura Anastasia, 1998

Paladie, *Istoria lausiacă* (Lavsaicon), trad. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007

Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deşertului în Egiptul secolului IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004

Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad. de Nicolae Corneanu, Arhiepiscopia Timişoarei, 2007

[65] *Scara*, Cuvântul I „Despre lepădarea de lume", ed. cit., p. 112.

EDUARD GRUBER ŞI DESTINELE EMINESCIENE

NICOLAE GEORGESCU

Eduard Gruber and the Eminescian destinies. The following article outlines the profile of a less familiar figure in the proximity of Eminescu. Bachelor of Arts and genuinely concerned with experimental psychology, having literary ambitions and socialist sympathies, being in a close relationship with Eminescu and Creangă in the late period of their lives, Veronica Micle's son-in-law, Eduard Gruber might be of interest today for the history of literature as well as for the history of psychology.

Key words: Mihai Eminescu, Ion Creangă, experimental psychology, synesthesia

Ascuns, oarecum, în lumea măruntă a intelectualităţii ieşene din ultima parte a secolului al XIX-lea, Eduard Gruber (1862–1896) se ascunde din nou, când îl privim mai de aproape, acolo unde-i este, poate, chiar locul: între două mituri, sau tradiţii orale, sau şabloane mentale – cum vrem să le numim –, dar ambele la fel de cețoase: cel care priveşte lumea lui Eminescu şi cel care are în vedere începuturile psihologiei experimentale ca ştiinţă. De lumea lui Eminescu îl lega, până acum, căsătoria cu Virginia, fata mai mare a Veronicăi Micle – dar, mai ales, repetarea destinului poetului: între 1894 şi 1896 el a trăit cu minţile rătăcite, ca şi modelul de destin care, desigur, tocmai de aceea l-a şi acaparat. Multă lume din jurul lui Eminescu rămâne în amintirea colectivă însigilată cu acest destin al poetului, şi când vorbim despre cutare sau cutare dintre apropiaţii săi se impune de la sine comparaţia. Astfel, Ion Creangă a murit, „ca şi Eminescu", în 1889, ultima zi din an. La fel, Veronica Micle şi Harieta, sora poetului. „Ca şi Eminescu", Eduard Gruber a murit cu minţile întunecate; „ca şi Veronica Micle", fiica ei Virginia a avut mult de tras însoţindu-şi soţul pe un drum imposibil al însănătoşirii. Este ca o „marcă de familie spirituală", tradiţia sau mitul vrând a uni prin câteva trăsături comune persoanele din jurul poetului – şi lucrând, în compensaţie, la ştergerea apăsată a informaţiei certe, documentare, poate chiar de teamă ca aceasta să nu strice povestea, asemănările. Astfel, totul rămâne în contururi mişcate, se estompează. Iar punctul de vârf al acestor tendinţe seculare îl reprezintă, desigur, întărirea convingerii colective că modelul este cel adevărat. Aceste mituri, poveşti, legături întăresc impresia că Eminescu a fost într-adevăr cel care se reverberează în ele. Dacă, de pildă, Nerva Hodoş, primul editor al poeziilor postume eminesciene, a murit nebun după ce a descâlcit scrisul manuscriselor eminesciene, este tot pentru a completa şi valida destinul poetului. Iar colegul şi colaboratorul său, Ilarie Chendi, s-a aruncat în gol de la etajul spitalului Mărcuţa – gestul său continuând alte „flori" din covorul destinului. Dacă, iarăşi luând un caz la întâmplare, dar de

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 103–115, Bucureşti, 2011

data aceasta din „proza vieții" de poet, Artur Enășescu, autorul câtorva romanțe ce nu se uită, şi-a târât boala şi sărăcia câteva decenii în văzul lumii, este pentru a ne aduce aminte cei câțiva ani „indecenți" ai lui Eminescu, Artur Enășescu devenind un fel de „Oedip viu" care-şi plimbă orbirea-de-sine prin lume ca să se vadă tipul său de existență, supus plenar celei mai reluate maxime eminesciene din perioada interbelică: „Poezie – sărăcie". Se poate spune, conclusiv, că ceea ce s-a numit îndeobşte „mal du siècle" pentru Europa – mai ales pentru Franța – a devenit, pentru noi, „răul de Eminescu", adică spaima de boli intelectualiste.

În acest covor de destine paralele în absolutul tradiției, Eduard Gruber nu este decât o virgulă, o mică derivație a ițelor într-un adaos armonios al formelor. El nu este „uitat pe nedrept" – cum nu fără reacție constată dl Al. Husar –, ci oarecum din neglijență, de către istoricii psihologiei ca știință, şi desigur din pudoarea față de mit, de către eminescologie; puținătatea operei şi prea stricta ei încorsetare în epocă vin să îngroaşe stratul uitării. De valoare sau non-valoare nu poate fi vorba în acea singură carte de literatură a sa, atât de subțirică în fond, făcută în grabă după o conferință publică. Este un moment de istorie literară şi trebuie tratat ca atare în contextul finalului secolului al XIX-lea, cu tendințele sale de a lega literatura şi arta de ştiință. Sau, altfel judecat – de data aceasta dinspre covorul amintitelor destine întrețesute –, este un moment din viața operei lui Eminescu, o aşchie de care trebuie să ținem cont a eminescologiei simbolice. Nu textul ca atare ne va interesa în mod deosebit, aşadar, ci contextul.

Conferința lui Eduard Gruber „Stil şi gândire" apare tipărită în 1888, în timpul vieții poetului, fiind rostită şi apoi scrisă de un apropiat al său. Documente de ultim moment atestă că în 1888 Eduard Gruber era mai apropiat decât s-ar fi crezut de poet. Dl Marcel-Dumitru Ciucă, director la Arhivele Statului din Bucureşti, a publicat în 2002 *Documentar Eminescu. Profesor la Şcoala Comercială din Iaşi (1884–1885)*, în „Semnele timpului", nr. 3–5, pp. I–XXX, cu actele existente în arhive din care rezultă că Eduard Gruber este acela care-l suplineşte pe poet în funcția de profesor… suplinitor de geografie. Eminescu obține suplinirea, este confirmat prin decret ministerial, dar se îmbolnăveşte (îşi rupe piciorul) şi solicită, la rândul său, să fie suplinit – indicând numele unui student în anul III la litere, Simeon Crainic, dar directorul Şcolii Comerciale îl alege pe Eduard Gruber, licențiat în litere. Nu ştim cine va fi fost acest Simeon Crainic, dar prenumele este ardelenesc – şi pentru simpla stârnire a curiozității notăm că din lumea lui Ştefan Micle face parte şi un Gheorghe Crainic, martor la căsătoria civilă a lui cu Veronica, la Cluj, în 7 august 1864. Poetul se orientase, probabil, către cineva cunoscut prin prieteni – nu avea cum să ştie că destinul lucrează în favoarea viitorului ginere al prietenei sale. Biograful lui Eduard Gruber, Artur Gorovei, explică mai pe larg: „A făcut literele la Universitatea din Iaşi, unde a luat licența în 1884, prezentând ca teză un studiu asupra elementelor latine în româneşte în comparație cu celelalte limbi romanice. Filologia, însă, nu era nici atunci o carieră la noi. Ar fi trebuit să se ducă profesor la vreun gimnaziu din provincie, ceea ce l-ar fi înmormântat chiar de la începutul vieții, şi atunci a fost nevoit să se mulțumească şi cu o catedră de geografie la Şcoala Comercială din Iaşi". În realitate, directorul

şcolii a preferat, în locul unui student în anul III la filologie, un absolvent, şi astfel a rămas toată lumea mulţumită, tânărul profesor începând însă cu o convenţie. Lună de lună se repetă adresele pentru menţinerea acestei convenţii – până la încheierea anului 1885, după care aflăm că Gruber devine titularul postului. Pe perioada suplinirii, începând cu noiembrie 1884 şi până în august 1885, statele de plată sunt semnate de către poet, pentru suma de 252 lei lunar (din care plăteşte 10% reţineri pentru Casa Pensiilor, 26 lei, şi taxa de 3% pentru Stat, 11 lei), pe chitanţa cu nr. 45/85 ridicând efectiv suma de 215 lei. Eduard Gruber nu apare pe statul de plată, iar din adresa din 13 aprilie 1885 a Direcţiei agriculturii din Ministerul Agriculturii (de care ţinea Şcoala Comercială din Iaşi), prin care se reconfirmă situaţia, desprindem această informaţie: „…a aprobat suplinirea dl profesor suplinitor M. Eminescu, prin dl Gruber, până la finele anului. În statele de lefi însă se va urma întocmai ca până acum." Poetul semna, aşadar, şi primea banii – plătindu-şi din leafă suplinitorul. Este acelaşi procedeu prin care Ion Creangă a lăsat câţiva ani buni să fie suplinit la catedră, dând o parte din leafă suplinitorului. În cazul de faţă, Eminescu are poziţie fixă în stat, îşi achită dările cu chitanţă fixă, este numit în mod oficial pe postul vacant – cel care-i ţine locul trebuie să aibă doar agrementul conducerii şcolii, relaţiile financiare dintre ei privindu-i exclusiv.

Pentru că Eduard Gruber se întâmplă a fi un accident în mitul lui Eminescu, o scurtă recapitulare contextuală se cere. Poetul vine însănătoşit de la Viena în martie 1884, trece în grabă prin Bucureşti şi se fixează la Iaşi, unde prietenii (şi cei junimişti) se ocupă de situaţia lui. În septembrie 1884 este numit, prin decret regal şi decizie ministerială (semnată de Grigore Tocilescu), în funcţia de subbibliotecar la Biblioteca Universitară din Iaşi (acolo unde fusese director în anii '70, sub guvern conservator), cu o leafă aproximată la 200 lei (vezi Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 732). În octombrie, el obţine şi acest al doilea serviciu, cu cei circa 400 lei pe lună putând vieţui decent în Iaşi (la „Timpul", în 1882, avea acelaşi salariu de 400 lei pe lună). Titu Maiorescu îi scrisese surorii sale Emilia Humpel, la 6/18 aprilie 1884, că va vorbi cu Ministrul Cultelor ca Eminescu să fie angajat la bibliotecă „*pro forma*" – pentru un salariu de 285 lei pe care urmează să-i strângă, prin cotizaţii proprii, junimiştii („*Eminescu's 285 francs monatlich, aber zahlet wir ihm aus*", scrisoare în limba germană, vezi Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 272) – dar poetul îşi ia slujba în serios şi va lucra efectiv la bibliotecă – excepţie făcând lunile noiembrie–decembrie 1884, când este internat la spitalul Sf. Spiridon pentru piciorul rupt.

Sunt foarte multe înţelegeri şi convenţii în această perioadă. Se prea poate ca el să nu fi stat efectiv în spital, cum afirmă într-o adresă din 30 noiembrie 1884 directorul bibliotecii, I. Caragiani: „subbibliotecarul fiind bolnav în spitalul Sf. Spiridon, unde după prescrierea doctorilor e constrâns să stea cel puţin până la anul nou…" (vezi Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 732). Dl Marcel-Dumitru Ciucă publică certificatul pe care poetul îl prezentase celeilalte instituţii, Şcolii Comerciale, şi unde s-a păstrat: „Subsemnatul, Doctor în Medicină, Medic Primar al Secţiunii Chirurgice, certifică că dl M. Eminescu suferă de o fractură maleolară şi pentru a cărei vindecare are necesitate de un timp de 2 luni de zile. Medic primar: Dr

Sculy" – dar editorul observă neconcordanța: cererea prin care vrea să fie suplinit este din 30 octombrie, iar certificatul este din 12 noiembrie. Fiind vorba de o diferență de 12 zile, aici nu e neconcordanță, ci exact diferența dintre cele două calendare, cel local, românesc – şi cel european: Eminescu semnează cererea pe 30 octombrie şi ataşează la ea certificatul medical dat în aceeaşi zi, dar datat european, 12 noiembrie. La bibliotecă, primul său loc de muncă, se pare că nu dă explicații, iar directorul ia atitudine abia la 30 noiembrie, fiind probabil informat doar verbal, pentru că certificatul de mai sus se găseşte la Şcoala Comercială, şi e puțin probabil ca Eminescu să fi făcut o copie după el: repetăm, poetul îşi permitea oarecare lejeritate față de clădirea cărților, unde era multă dezordine moştenită mai dinainte – şi unde el fusese totuşi, cu zece ani în urmă, director. În acelaşi timp, era foarte grijuliu cu cel de-al doilea serviciu – teama de a-l pierde indicând, desigur, necesitatea lui, şi pentru completarea veniturilor, dar şi ca rezervă față de şicanele lui I. Caragiani, care până la urmă, în 1886, tot se va descotorosi de el.

Ştirea că şi-a fracturat piciorul apare în „Familia" la 21 oct./ 2 nov. – deci au trecut 9 zile până ce medicul a emis certificatul. Pus să funcționeze între exactități (condică, semnături de prezență, state de plată etc.), poetul se descurcă cam greu – dar probabil că şi-a vindecat piciorul acasă, nu neapărat la spital.

Important este că el redevine activ, iar junimiştii trebuie să accepte în principiu că s-a însănătoşit şi poate să aibă o funcție publică – ei dorind însă a-l ține neapărat departe de Bucureşti. Comentariul extrem de precaut al dlui D. Vatamaniuc la actele privind numirea ca subbibliotecar: „Contemporanii lui Eminescu considerau că poetul îşi revenise din boală şi i se puteau încredința funcții publice" (Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 802) trebuie înțeles în contextul rigorilor speciale ale unei ediții academice, pozitivistă până în vârful unghiilor, la 1989. Editorii nu cunoşteau, apoi, petiția lui B.P. Haşdeu din octombrie 1884 către acelaşi Ministru al Cultelor, prin care ruga să fie angajat la Arhivele Statului din Iaşi pe un post rămas vacant „d. Mihai Eminescu, foarte cunoscut nu numai ca scriitor, dar posedând, totodată, după cum a avut subscrisul ocaziunea de a constata însuşi, cunoştințe serioase de istorie şi paleografie română", document aflat în Arhivele Statului din Bucureşti, descoperit şi publicat pentru prima dată în revista „Academica", în iulie 1992, de dna Lucia Berdan. Mai multă lume se interesa, aşadar, de un serviciu pentru Eminescu – şi chiar în octombrie 1884 el îl obține, iată, pe al doilea, cel de profesor la Şcoala Comercială. De altfel, el însuşi explică împrejurările, într-o scrisoare, cunoscută încă din 1908, către Al. Chibici-Râmneanu, din care trebuie să citäm: „Am mai încăput – fără voie – într-o belea greu de descurcat. Fiind vacante mai multe catedre la şcoala comercială, cerusem suplinirea istoriei. Dar catedra aceasta dându-se altuia, m-a însărcinat pe mine cu geografia şi statistica, cu un program foarte încărcat, obiect care are inconvenientul că nici cărți nu există pentru studierea lui, iar el însuşi consistă dintr-un dicționar de mii de nume proprii şi de cifre statistice. Cât despre onorata bibliotecă, e atât de încurcată şi îngrămădită, încât ar trebui un an sau doi pentru a introduce orânduiala în acest haos ereditar…" (publicată de G.T. Kirileanu în „Convorbiri literare", 11 noiembrie 1906, reluată de A.C. Cuza în ediția sa: M. Eminescu, *Opere complecte*, 1914; scrisoarea este destul de bine difuzată şi cunoscută; în Mihai

Eminescu, *Opere*, vol. XVI, ea se găseşte la p. 202). Înţelegem de aici că poetul „cerea", deci se interesa de ce e liber pentru el, căuta acest al doilea serviciu.

Aceasta este prima legătură atestată documentar cu numele lui Gruber. Tânărul licenţiat în litere era, ca marea majoritate a intelectualilor ieşeni, vizitat de ideile socialiste şi cucerit de „Contimporanul", care ieşea la Iaşi (de unde „Convorbirile literare" vor pleca la Bucureşti pe 1 aprilie 1885 – şi pentru a face loc revistei lui Gherea şi Nădejde, dar şi pentru a se depărta de Eminescu, şi pentru a-şi urma directorul, pe Iacob Negruzzi, devenit parlamentar în Capitală; este un complex larg al acestei mutări, urmată de mutările altor reviste şi ziare – dintre care importantă va fi cea a „Luptei" lui G. Panu şi C. Mille, din anul următor). La Iaşi, iar apoi la Botoşani, Eminescu rămâne într-un mediu socialist – de care tradiţia vrea cu orice preţ să-l lege. Cert este că primele comentarii aplicate ale operei sale, mai ales ale poeziei, vin din partea socialiştilor ieşeni – dar la fel de cert rămâne că poetul nu publică în revistele acestora, nu ţine conferinţe publice organizate de ei. I se vor publica în „Contimporanul" poezii – dar numai preluate din „Convorbiri literare" sau din ediţia princeps. Nu este vorba neapărat de o incompatibilitate în idei; mai degrabă se poate vorbi de o incompatibilitate cu persoanele: C. Mille şi V.G. Morţun i-au fost elevi lui Eminescu în 1874 şi nu s-a înţeles cu ei (au provocat o grevă şcolărească în 1874, cu „scenarizarea" poemului *Împărat şi proletar*, abia publicat în „Convorbiri literare", treabă pentru care, în loc să le fie scos profesorul de germană, au fost chiar ei exmatriculaţi din şcoală, trebuind să-şi continue studiile în Franţa şi Belgia, unde s-au îndoctrinat metodic cu ideile socialiste). Socialiştii ieşeni vor fi însă cei care popularizează, începând cu 1887, cazul Eminescu, organizând chete publice pentru poet, demonstrând, pe seama sa, că societatea burgheză nu-şi protejează geniile etc. Iar toate aceste demonstraţii s-au făcut cu tăierea în două a operei lui Eminescu – şi aruncarea la coş, ca netrebuitoare, a ziaristicii.

În general, memorialiştii epocii sunt extrem de indulgenţi cu socialismul juvenil ieşean, considerându-l fie o curiozitate, fie o formă de acordare a sufletului la Europa occidentală, oricum, o manifestare a vârstei şi prea puţin mai mult decât atât. Artur Gorovei, un martor bun, dar uitat al epocii, vorbeşte despre socialismul ieşean[1] când povesteşte, în 1930, împrejurările în care s-au ridicat manuscrisele lui Ion Creangă, în prezenţa fiului său, căpitanul Creangă, şi s-au dat spre păstrare (pentru tipărire) comitetului format din A.D. Xenopol, Grig. I. Alexandrescu şi Gruber însuşi. Redăm mai pe larg, pentru savoarea informaţiei (vom afla, între altele, că fiul lui Creangă a fost şi spion român în Austria, că junimiştii erau foarte zgârciţi, chiar vicleni, când era vorba să dea bani):

> „În seara zilei de 5 ianuarie /1890/ s-a ţinut întrunirea în restaurantul otelului Traian. După oarecare discuţii, s-a luat o hotărâre care, de fapt,

[1] Putem apela şi la consideraţiile dlui Gavril Istrate, elevul lui Ibrăileanu, care dezvoltă această temă în *Studii eminesciene*, Iaşi, Editura Junimea, 1987, pp. 214–219, sau la sursele sale, I.N. Roman ori V.G. Morţun: în mare, impresiile sunt cam aceleaşi – dar textul nostru ne păstrează în imediata vecinătate a evenimentelor care urmează.

se cunoştea de mai nainte: s-a ales o comisiune compusă din A.D. Xenopol, Gruber şi Grig. Alexandrescu, care să se ocupe cu editarea scrierilor lui Creangă. La întrunirea aceasta nu a venit nimeni de la Junimea, deşi toţi au fost invitaţi. După ce mulţimea s-a împrăştiat, şi au rămas numai vreo 16 din cei care ne înţelegeam mai bine, ne-am aşezat în jurul unei mese, în fruntea căreia zâmbea iubitul nostru profesor Xenopol, şi am râs şi am ridicat toasturi.

După plecarea lui Xenopol, căpitanul Creangă se adresează lui Gruber şi-i cere să răspundă, scurt şi cuprinzător, dacă în adevăr este socialist. Căpitanul începuse a regreta mărinimia din perioada entuziasmului şi căuta o pricină ca să nu mai dea cei trei mii de lei pentru revistă. Planul lui însă nu a izbutit. D-nul A. Bădărău, rămas printre noi, a vorbit frumos şi a demonstrat căpitanului că în Iaşi există o mână de tineri, pe care-i întâlneşti oriunde e vorba a se face un lucru bun. Dacă vrei ştiinţă şi literatură dai de aceşti oameni; în politică, ei ţin un stindard curat şi demn; şi dacă vei cerceta mai de aproape vei vedea că toţi aceştia, care alcătuiesc inteligenţa Iaşului, toţi sunt mai mult sau mai puţin socialişti. Şi să nu-şi închipuiască cineva că aceşti oameni, când se vor apuca să scrie literatură, nu vor face să reiasă, chiar inconştient, ideile lor, în rândurile ce vor scrie.

A doua zi a căutat să-mi explice tânărul Creangă atitudinea lui din ajun. El e junimist, mi-a spus, fiindcă are protector pe Petre Carp, care l-a trimes la Viena, ca spion, cu o sută de lei pe zi. E junimist în politică, nu însă şi în literatură, din pricină că există o răceală pronunţată între tatăl său şi d-nii Maiorescu şi Iacob Negruzzi. În seara întrunirii, căpitanul primise o scrisoare de la d-l Missir, în care acesta îl sfătuia să dea la Junimea ceea ce a rămas literatură de la Creangă; Junimea să-i editeze scrierile, publicându-se mai întâi în «Convorbiri literare» partea inedită din «Amintiri». Creangă i-ar fi refuzat ceremonios, pentru următoarea pricină: d. Petre Missir i-ar fi spus că n-a ştiut despre moartea lui Creangă decât după înmormântare, pe când el avea dovezi că d-nii Missir şi Volenti, cu o zi înainte de înmormântare, târguiseră o coroană, pe care nu au cumpărat-o părându-li-se prea scumpă.

În urma acestor discuţii, destul de aprinse, cu Gruber şi Grig. Alexandrescu, tânărul Creangă a făcut contractul cu Xenopol, prin care dădea cei nouă mii de lei, şi peste două zile am însoţit pe prietenii mei care au ridicat din bojdeuca lui Ion Creangă manuscrisele câte s-au mai găsit." (Artur Gorovei, *Alte vremuri: amintiri literare*, Fălticeni, Tipografia şi librăria „J. Bendit", 1930, pp. 65–67)

Notăm că A. Bădărău era un fruntaş politic al Iaşilor cu bună credibilitate; el explică socialismul ca stare de spirit, ca preocupare a „oamenilor de bine", cum s-ar zice astăzi, convingându-l pe vajnicul spion carpist să dea cele trei mii de lei pentru o revistă şi cele nouă mii pentru editarea operelor tatălui său. Acceptând seriozitatea acestor tineri, nu ne rămâne decât să dăm vina pe destin pentru faptul că manuscri-

sele lui Creangă s-au pierdut totuşi, în afară de cunoscuta ediţie a lui Grig. I. Alexandrescu nemaigăsindu-se ceva nou. Tradiţia insistă că aceste manuscrise ar fi fost reţinute de Gruber şi, după moartea sa, ar fi fost vândute ca hârtie netrebuitoare de către soţia lui, Virginia Gruber. Greu de crezut, greu de infirmat. Rămâne cert faptul că Eduard Gruber a avut în mână şi a răsfoit aceste manuscrise. El a avut acces, de altfel, şi la manuscrisele lui Eminescu – şi anume, la scrisorile poetului către Veronica Micle –, pentru că în „Arhiva", revista lui A.D. Xenopol, publică o asemenea scrisoare în numărul din octombrie 1890, anul în care suntem cu preluarea arhivei lui Creangă. De data aceasta, fapta sa are o pronunţată tentă politică, poate chiar socialistă, pentru că face un colaj din mai multe scrisori eminesciene cu scopul limpede de a demonstra cât de grea era munca de ziarist pentru bietul poet (tema este de sorginte socialistă). Abia recent, în anul 2000, publicându-se corespondenţa inedită dintre Eminescu şi Veronica Micle, s-a identificat şi adresantul nenumit de Gruber al acestei scrisori fragmentate cu puncte de suspensie, şi de unde sunt fragmentele. Reluăm, pentru că este interesantă şi selecţia lui Eduard Gruber, dar şi decupajele sale.

Primul fragment este dintr-o scrisoare din 12 august 1882: „*Draga mea copilă* – tu trebuie să-ţi închipuieşti astăzi sub figura mea un om foarte obosit, de vreme ce sunt singur la negustoria asta de principii şi peste aceasta bolnav /,/ care ar avea nevoie de cel puţin şase luni de repaus pentru a-şi veni în fire. Ei bine, de şase ani aproape o duc într-o muncă zădarnică, de şase ani mă zbat ca-ntr-un cerc vicios în cercul acesta care, cu toate acestea, e singurul adevărat, de şase ani n-am linişte, n-am repaosul senin de care aş avea atâta trebuinţă pentru ca să mai pot lucra şi altceva decât politică. Quelle vie, mon Dieu, *quelle vie! Înţeleg ca, cu vremea, un om să se înreutăţească, cum m-am înreutăţit eu şi n-am decât o singură zare de lumină în viaţa mea – afară de tine. În privazul negru-al vieţii o icoană de lumină*". Anul este scris cu creionul în manuscris, probabil de către Veronica Micle (vezi *Dulcea mea doamnă / Eminul meu iubit. Corespondenţă inedită Mihai Eminescu–Veronica Micle*, scrisori din arhiva familiei Graziella şi Vasile Grigorcea, ediţie îngrijită, transcriere, note şi prefaţă de Christina Zarifopol-Illias, Iaşi, Polirom, 2000, p. 342; am întregit numai virgula, pe care o pune şi primul editor şi o păstrează, de asemenea, şi ediţia academică, vezi Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 195). Eduard Gruber elimină cuvintele subliniate de noi – şi, dacă în privinţa incipitului este firesc, pentru că nu vrea să se ştie cui i-a scris poetul, finalul trebuia păstrat. Cam greu de înţeles, textul spune totuşi, la o reluare insistentă a lecturii, că poetul are o singură zare de lumină în viaţă, acest cerc vicios, dar „adevărat", în care se învârte, şi asta îl macină, îi înrăutăţeşte sănătatea. Se exprimă încrederea nemăsurată a sa în activitatea de ziarist, care este o muncă sisifică – mereu ridici bolovanul, şi el mereu cade. Soluţia cealaltă, ieşirea din cerc, înseamnă abandon în favoarea vieţii casnice. Asemenea discuţii nu serveau însă demonstraţiei că ziaristica l-a îmbolnăvit pe poet.

Celălalt fragment este extras dintr-o scrisoare datată de poet însuşi „Duminica Floriilor" – cu anul, 1882, întregit iarăşi de Veronica Micle, dar de data aceasta cu cerneală violetă. Este o scrisoare veselă, plină de lumină, din care se

extrage un pasaj ce-l ţintuieşte, iarăşi, pe poet alături de ziarul său: „Să pot zbura pe trei zile la Iaşi, tare-aş veni. Dar mai mult de trei zile n-aş avea, pentru că eu nu am vacanţe, ci trebuie să trag ca catârii, greu la vale şi greu la deal" (vezi tot acolo, p. 24; editoarea de azi transcrie *vacanţă*, când se vede clar *vacanţe*).

Fragmentul al treilea sare, tot pentru a demonstra povara ziaristicii, la o scrisoare din septembrie 1882: „Ei, dac-ai şti cum salahoria asta în care petrec împreunată cu boală şi mizerie mă apasă şi mă fac să devin incapabil de-a voi ceva, *ai înţelege şi m-ai ierta*" (*ibidem*, p. 370). Cuvintele subliniate de noi lipsesc, rămânând enunţul în sine. Scrisoarea este datată integral, cu cerneală violetă, de Veronica Micle.

Se ajunge, pentru fragmentul următor, la o scrisoare din februarie 1882, datată tot de Veronica Micle cu aceeaşi cerneală violetă, din care se citează pe sărite (subliniem pasajele omise): „Folosul meu, după atâta muncă, e că sunt stricat cu toată lumea, şi că toată energia, dac-am avut-o vreodată, şi toată elasticitatea intelectuală s-au dus pe apa Sâmbetei. *Se prea poate ca, de azi pe mâni, toată întreprinderea să înceteze şi fiecare să-şi vază de treabă.* Eu rămân cel amăgit în afacere, căci am lucrat din convingere şi cu speranţa în consolidarea ideilor mele şi un mai bun viitor. Dar nu merge. În opt ani de când m-am întors în România decepţiune a urmat la decepţiune şi sunt /*mă simt*, n.n./ atât de bătrân, atât de obosit încât /*şi*, n.n. / degeaba pun mâna pe condei să-ncerc a scrie ceva – simt că nu mai pot, mă simt că am secat moraliceşte şi că mi-ar trebui un lung, lung repaus ca să-mi vin în fire. Şi cu toate acestea, ca lucrătorii cei de rând din fabrici, un asemenea repaus nu-l pot avea nicăieri şi la nimeni. *Crede-mă, mica şi unica mea Veronicuţă,* sunt strivit. Nu mă mai regăsesc şi nu mă mai recunosc" (*ibidem*, pp. 217–218).

Colajul se încheie cu o frază care a făcut epocă, fiind reluată ca un laitmotiv de toţi cei care au discutat „salahoria" lui Eminescu la „Timpul" (şi celelalte fragmente au fost destul de des reluate). Redăm contextul, subliniind ce s-a omis, ca să se vadă cum se poate face şi rămâne text tragic dintr-o înşiruire de imagini şi metafore vesele: „*Dac-aş fi aproape de tine, mi-ai întinde cel puţin vârful piciorului să-l sărut şi poate m-ai ierta, dar aşa – neavând altă cale de a te face să te înseninezi – decât un condei şi o coală de hârtie, desper de a te putea desmânia.* Aştept telegramele Havas ca să scriu iar, să scriu de meserie, scrie-mi-ar numele pe mormânt şi n-aş mai fi ajuns să trăiesc. *Căci a suferi atât pentru ce? pentru ca să te nefericesc pe tine, pentru ca şi pe tine să te atrag în adâncimea mizeriei mele sufleteşti; a suferi atât nu este nici drept, nici are vreun scop.*" De data aceasta, scriesoarea este datată de poet: 28 decembrie 1879 (*ibidem*, p. 51) – iar în septembrie acelaşi an Eminescu publicase *Rugăciunea unui dac*, din care coboară metafora pietrei de mormânt şi dorinţa de a nu se fi născut. Imaginea scrisului, dacă se leagă de condeiul şi foaia de hârtie omise, intră într-un dialog interior cu dilema permanentă a poetului: nu foloseşte nici de data aceasta „desmânierii" iubitei, pentru că-i separă distanţa – ci tot ziarului, care este aici şi trebuie să iasă.

Alegerea acestui colaj publicat în 1890 în revista „Arhiva" s-a făcut oarecum întâmplător, autorul urmărind vag dilema lui Eminescu – „cercul vicios al ziaristicii" sau „iubirea casnică" – dar tăindu-i baza, punerea în ecuaţie, iar apoi căutând expresii

„proletare" precum muncă, salahorie etc. (putea alege şi altele, Eminescu se compară chiar cu „uvrierii Apusului" undeva) – rotunjind oarecum mărturisirea de la cei „şase ani" (cât a lucrat poetul la „Timpul" până în 1883) la „opt ani" (unde se include şi activitatea de ziarist de la „Curierul de Iaşi", din 1876 începând) – dar căutând să fie cât mai convingător prin scoaterea din context a enunţurilor.

În ordinea faptelor, decurge că Eduard Gruber era, în 1890, apropiat de familia Micle, deţinătoarea acestor scrisori. El se va logodi cu Virginia Micle, născută în 1868, fata mai mică a Veronicăi) de revelionul 1891; în octombrie publicase colajul de mai sus – în decembrie–ianuarie vine logodna, deci este de presupus că prin Virginia le-a cunoscut. Pachetul editat în anul 2000, „pachetul cu panglică albastră", cum era cunoscut de către G.T. Kirileanu prin anii '40 ai secolului trecut, este preluat însă de la moştenitorii celeilalte fiice a Veronicăi, Valeria, fata mai mare, născută în 1866. Este de presupus că cele două surori nu-şi împărţiseră încă manuscrisele mamei – dar, în acelaşi timp, surprinde faptul că toate cele cinci fragmente publicate în 1890 fac parte din acelaşi lot, care va apărea abia în 2000. Veronica Micle ţinea cu mare grijă aceste scrisori la un loc, le recitea adesea, le datase şi ordonase pe ani. Anul 1882, cel puţin, este bine organizat – şi tocmai din acest an apăruseră, până la ediţia din 2000, foarte puţine scrisori eminesciene.

Eduard Gruber preluase arhiva lui Creangă (ce mai rămăsese din ea), frecventa arhiva Veronicăi Micle şi, din aceleaşi amintiri ale lui Artur Gorovei, aflăm că avea o impresionantă arhivă personală formată din răspunsuri la un chestionar pe care-l răspândise printre savanţii din lumea germanică în legătură cu preocupările sale de psihologie experimentală. De altfel, scria foarte des scrisori lungi, care se constituie, ele însele, în arhive; cea a lui Artur Gorovei pare impresionantă, de vreme ce el citează din mai mult de 10 scrisori primite de la Eduard Gruber. Este oarecum inexplicabilă uitarea aşternută asupra sa, câtă vreme s-a implicat în atâtea evenimente importante şi a rămas în amintirea atâtor contemporani prin dialoguri îndelung şi insistent întreţesute. Artur Gorovei vorbeşte despre el în dese rânduri, şi vom apela la aceste amintiri disparate pentru ca, alături de textul expres pe care i-l dedică, să adunăm un mănunchi de date suficiente înţelegerii personalităţii lui. De vreme ce ajunge a prelua în păstrare manuscrisele lui Ion Creangă, este de la sine înţeles că avusese legături speciale cu acesta. Într-adevăr, Eduard Gruber este acela care l-a trezit din letargie pe Creangă, în 1888, aducându-l la cercul literar al tinerilor din jurul poetului Neculai Beldiceanu.

Acesta era unul dintre grupurile de intelectuali ce încercau să suplinească fosta „Junime", mutată la Bucureşti, dar şi să contrabalanseze grupul foarte activ al „Contemporanului". Cu vorbele lui Artur Gorovei: „Cercul nostru începu a se mări. Şi lucru ciudat, mai toţi care ne adunasem la Beldiceanu eram dintre cei care aveam legături şi cu cei de la Contemporanul. Să fi fost oare toţi aceştia «nemulţămiţi», sau societatea noastră, compusă din ceea ce «dincolo» se numea cu dispreţ «burghezi», atrăgea mai mult tineretul?" (Artur Gorovei, *op. cit*., p. 47).

Ca şi la „Junimea", în acest cerc se citea mai întâi literatura scriitorilor cunoscuţi, destul de des a lui Creangă sau Eminescu. Într-o seară:

„Iată însă un mare eveniment. Gruber ne aduce vestea că a desmormântat pe Ion Creangă, uitat în mahalaua Țicăului, şi l-a înduplecat să vie în cercul nostru. Seara de 4 mai 1888 a fost, pentru noi, o adevărată sărbătoare. Creangă a venit la întrunirea de la Beldiceanu şi ne-a citit o parte inedită din Amintiri. A fost un delir, şi pentru a nu se strica farmecul sub care ne desfătam, nu s-a mai citit nimic în acea seară. Retras în singurătatea lui, lăsat în părăsire de prietenii de la «Junimea» care nu mai aşteptau nimic de la el, Creangă s-ar fi stins în bojdeuca lui, uitat de toți, fără să mai fi simțit emoțiile vieții de odinioară, dacă nu ar fi încercat să-l însufleţească din nou mâna aceasta de tineri care, dacă n-au avut talent şi n-au produs nimic temeinic în literatură, au avut cel puțin o dragoste neîntrecută pentru scrisul românesc, un entuziasm nețărmuit pentru un mare scriitor, ca Ion Creangă. În mişcarea intelectuală a unui popor, în avântul spre mai bine, au o influență necontestată şi acei indivizi, meniți să rămâie necunoscuți generațiilor viitoare, dar care au contribuit la răspândirea unui curent, la spulberarea unor prejudecăți, fără ca prin ei înşişi să reprezinte vreo valoare ponderabilă. Cupola aurită care scânteiază în razele soarelui nu s-ar răsfăța acolo, sus, în vârful clădirii, dacă în zidurile ei nu ar fi cărămizile acestea ascunse privirii tuturora.” (Artur Gorovei, *op. cit.*, pp. 52–53)

Am lăsat să curgă mai mult text – şi pentru a aduce omagiul natural, din timpul ei, pentru această generație uitată în anonimat, dar şi pentru a se vedea că anonimatul ca atare era înțeles, acceptat şi perpetuat. Dacă, aşadar, Eduard Gruber a fost uitat, a fost pentru că această uitare s-a anticipat de către apropiații lui, intra în programul acestei construcții colaterale de climat literar. Iaşul de sub oblăduirea culturală şi ideologică a „Contemporanului” şi altor ziare şi reviste socialiste nu-l „deranjează” pe Creangă, nici pe Eminescu. În 1888 însă, un cerc literar de tineri anonimi îl trezeşte din amorțire pe acelaşi Creangă, iar Eduard Gruber va ține o conferință despre Eminescu la Ateneul Român din Bucureşti: două evenimente semnificative, legate şi prin aceea că Gruber îl însoțeşte pe Eminescu la Bucureşti, dar şi prin aceea că în această conferință el vorbeşte mult şi apăsat şi despre Creangă şi viața lui grea, despre necesitatea unui ajutor din partea statului pentru autorul *Amintirilor*: dorința de simetrie se resimte, tinerii ieşeni vor ca, după ce Eminescu a primit o pensie de la Parlament pentru literatură, exemplul să meargă mai departe.

De altfel, Gruber era sufletul acestui cerc literar, îi organiza pe tineri, le cerea materiale şi le organiza pentru o revistă, „Albumul literar”, care stătea mereu să apară, dar nu va apărea, de fapt, niciodată, le dădea coeziune de grup şi chiar speranțe. Este vorba de Elena Sevastos, verişoara sa, N. Beldiceanu, Dimitrie Anghel, A.C. Cuza, Artur Stavri, Ema Holban, Grig. I. Alexandrescu, Artur Gorovei etc.; şi fiecare în parte se va realiza la nivelul său, fiind în general nume de dicționar literar, nu de istorie literară – dar nici de enciclopedie locală.

Cu totul interesantă rămâne relația lui Eduard Gruber cu Neculai Beldiceanu, poet, arheolog, numismat – aşadar, o îmbinare a literaturii cu ştiința, cum era Gruber însuşi. Povesteşte acelaşi Artur Gorovei în *Alte vremuri: amintiri literare*,

carte în care îl găsim pe Gruber aproape la tot pasul: „Când mă gândesc la Beldiceanu, găsesc momente în viaţa lui pe care nu i-o pot concepe fără să-mi răsară în minte şi Eduard Gruber, care parcă-l completează. Şi mi-i frică să mă întreb dacă nu cumva prietenia cu acesta nu i-a grăbit, dacă nu cumva chiar i-a produs, supraexcitarea nervoasă, care a fost fatală şi unuia şi celuilalt. Poate era o prea mare afinitate între ei; poate erau meniţi să aibă acelaşi sfârşit."

Ceea ce spune Artur Gorovei trebuie luat în seamă, pentru că în curând Neculai Beldiceanu va deveni subiectul de studiu al lui Eduard Gruber în ceea ce ei numesc „psihologie practică" – dar care se realizează prin hipnoze şi transe repetate. Vom cita mai amplu – nu însă fără a atrage atenţia că amândoi au murit cu minţile rătăcite la o foarte mică distanţă în timp: mai întâi Beldiceanu, la 2 februarie 1896, apoi Gruber, la 28 martie acelaşi an. Desigur, rezultatele cercetărilor lor nu se cunosc, dar ne putem face o idee despre ce înseamnă „audiţia colorată" urmărind aceleaşi relatări ale lui Artur Gorovei:

> „În cercul nostru literar, Gruber era veşnicul aducător de lucruri senzaţionale. Căutând mereu o cale nebătută, pe care să ajungă în vază, Gruber descoperea în lumea ştiinţifică din occident lucruri necunoscute în apropiere de hotarele Asiei, şi ne ţinea la curent cu toată mişcarea. Pe el îl interesau, în special, studiile psihologice; îl interesa hipnotismul şi celelalte chestiuni, pe care mahalaua noastră le confunda, şi poate încă le confundă, cu mesele ce se învârtesc prin casă, purtate de spiritele care vin în contact cu lumea pământească, prin acest mijloc ciudat. Cititor pasionat, Gruber nu se despărţea de «Revue scientifique», de «Le Livre», şi mai cu deosebire de Analele de la Salpetrière, pe care le purta veşnic în buzunar. În orice discuţiune, el găsea prilejul să vorbească de Charcot, de Ribot, de Binet şi de alţi savanţi, ale căror lucrări ne erau acum familiare, graţie stăruinţelor lui Gruber; el ne făcea să le citim sau să-l ascultăm pe el citindu-le.
>
> Într-o zi Gruber intră ca o furtună în casa lui Beldiceanu şi, abia răsuflând, scoate un jurnal franţuzesc şi ne citeşte sonetul, astăzi cunoscut dar atunci cu totul nou, al lui Arthur Rimbaud:
>
> *A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu, voyelles,*
> *Je dirai quelque jour vos naissances latentes.*
>
> Ce discuţii au stârnit versurile acestea bizare, ce sarcasme la adresa lui Gruber, ce nedumerire pentru unii!
>
> Peste câteva zile, tot la Beldiceanu, citeşte Artur Stavri una din poeziile lui frumoase, pe care o scrisese în ultimele zile. Când ajunge la versurile:
>
> *Rând pe rând şi-ncet în tristul ţintirim bătrân şi sfânt*
> *Lin se scutur liliecii clătinaţi de-al nopţii vânt*
>
> Beldiceanu sare din fundul patului şi spune că el vede versurile acestea într-o culoare albastră. Unii zâmbesc, crezând că Beldiceanu vrea să-şi bată joc de Gruber. Acesta însă dă o explicare logică faptu-

lui: Beldiceanu are ceea ce se cheamă «audiție colorată». Probabil că pentru el litera *l* este de culoare albastră – şi, predominând litera *l*, culoarea predominantă a totalului acestor versuri trebuie să fie cea albastră.

De atunci s-a legat, între Gruber şi Beldiceanu, o prietenie specială, o intimitate care excludea prezența multor dintre obişnuiții cercului nostru literar. Şi Beldiceanu s-a supus unor experiențe, unor cercetări asupra minții lui, care au contribuit să-l dezechilibreze complet. (…) Minunat de cele descoperite, Gruber bănuia, la început, că Beldiceanu simulează, şi-mi spuse o dată vorba crudă că Beldiceanu «minte». Mai pe urmă, şi după o serie întreagă de experimentări, şi-a format convingerea despre sinceritatea subiectului lui de studii, şi savanții specialişti din străinătate i-au confirmat această sinceritate.

Ceea ce se petrecea cu Beldiceanu, par lucruri extraordinare; şi Gruber, om inteligent şi cu o voință şi o putere de muncă neobişnuită, a ştiut să-l puie la contribuție pentru a-şi crea o situație de invidiat în lumea celor învățați.

După ce Beldiceanu a recunoscut că are audiție colorată, se făceau şedințe la care asistau numai puțini şi dintre cei mai intimi, şi când Gruber se arăta, adeseori, ingenios. Beldiceanu percepea o culoare pentru fiecare literă din alfabet: distingea, prin urmare, o gamă foarte variată de culori. De notat este că, în nenumăratele dăți când îl controlam, el vedea aceeaşi culoare pentru aceleaşi litere, şi când îi rosteai un cuvânt, în aceeaşi secundă îți spunea bandele colorate sub care îi apărea. Gruber a descoperit la Beldiceanu şi alte fenomene similare, în afară de audiția colorată. Pentru fiecare literă el simțea un gust deosebit, un pipăit, o temperatură, o rezistență şi motilitate deosebite; avea ceea ce se numeşte: gustație, olfacție, tactilitate, temperatură, rezistență şi motilitate colorată.

Chestiunile acestea le-a studiat Gruber cu multă inteligență, şi pe când la Iaşi unii dintre noi ironizau pe Beldiceanu că la rostirea sau la reprezentarea unei anumite litere el simte că mănâncă «răbdări prăjite», că pipăie o blană de jder, că miroase un crin sau că are altfel de senzațiuni, greu de zugrăvit prin vorbe, la Londra, în 1892, la Congresul de psihologie experimentală, Gruber, încurajat de celebrul Galton, îşi dezvolta conferința despre audiție colorată în care, vorbind despre subiectul studiilor lui, despre Beldiceanu, îl descria ca pe un om de mare distincțiune intelectuală: *«Este în acelaşi timp un poet de mare talent, un novator în literatura românească şi un arheolog dintre cei mai distinşi. El singur, fără sprijinul vreunei societăți ştiințifice sau al guvernului, a făcut cele mai importante descoperiri preistorice în România. În acelaşi timp el cultivă paleografia, epigrafia şi istoria civilizației române. E un om extrem de conştiincios în toate cercetările sale, convins de înaltele datorii ale investigatorului, nu se plictiseşte*

niciodată şi pentru observaţiile psihice are darul de a se analiza cu o extremă finețe şi fără milă. Aceste eminente calităţi de subiect şi observator m-au pus pe calea acestor cercetări.»

Aşa este. Dar studiul acestor fenomene, fie că sunt de domeniul patologiei cerebrale sau al fiziologiei normale, l-a obosit pe Beldiceanu, şi – sunt convins – a contribuit la sfărâmarea echilibrului unei minți, care nici aşa nu era normală.

Şi astăzi încă mă întreb ce trebuie să cred despre afirmarea lui Beldiceanu că el simte viața de celulă; se simte pe el om celulă cu toate însuşirile omului-om.

Uneori se autohipnotiza şi cădea în stare de inconştiență…" (Artur Gorovei, *op. cit.*, pp. 99–101)

Ignorând autoreferențialul negativ, descurajant, de tipul „suntem la marginea Asiei", „mahalaua noastră" etc., în aceste amintiri avem mărturia unei activități ştiințifice de pionierat, căreia i-au căzut victimă atât cercetătorul, cât şi subiectul său. Probabil de aici şi această jenă de a păstra în memoria colectivă evenimentele. În familia lui Neculai Beldiceanu, apoi, se va fi perpetuat această impresie generală că Gruber, cu experiențele sale, l-a dus la pierderea minților. Facem legătura – care se prea poate să fie doar întâmplătoare – cu mitul, tot de sorginte ieşeană, după care Eminescu şi-ar fi ieşit din minți în urma unor exerciții de yoga făcute fără îndrumător. Poetul tradusese, într-adevăr, gramatica sanscrită – desigur, cu scopul de a parcurge unele studii de specialitate din biblioteca ieşeană. Sunt vămi ale destinului istoric acestea, adică tribut care se plăteşte de către memoria colectivă pentru păstrarea destinului ca model, a imaginii aşadar.

La fel, trebuie făcută legătura cu Veronica Micle şi misterul morții ei din august 1889: tot Eduard Gruber este acela care se afla în preajmă – şi el va trimite la revista „Fântâna Blanduziei" din Bucureşti un necrolog şi ultima creație a poetei de la Văratec, un poem în care ea se întâlneşte prin vis cu Eminul mult dorit…

Viitorul aparține, în cazul lui Eduard Gruber, psihologiei ca ştiință care trebuie să-şi facă istoria sa. Este nevoie de teza de doctorat a lui Eduard Gruber, aflată, desigur, în arhivele universității germane unde el şi l-a susținut, de actele congreselor la care a participat, de arhivele care conțin mărturii despre el. Specialiştii au fost nedrepți când l-au uitat, adică nu şi-au concentrat atenția spre începuturile istorice ale specialității lor. În ceea ce ne priveşte, din simplă curiozitate de a investiga lumea destinelor eminesciene de la sfârşitul secolului al XIX-lea, n-am năzuit mai mult decât de a ridica problema, adică de a ridica vălul de pe lucruri uitate – aducând în fața publicului ceea ce am reuşit să identificăm cert.

LA PHOTOGRAPHIE, UNE PHÉNOMENOLOGIE DE L'INSTANT

POMPILIU ALEXANDRU

The photograph – a phenomenology of the instant. The photograph is described starting from some problems that can related to it. Once it is parsed based on the temporal question it involves, and second, according to some aspects of the discourse that may accompany an image. Time and narrative of the photography are formed on the basis of their interior experimentation, on their phenomenological "load".

Key words: instant, photographical image, logos, discourse

Quand on aborde le sujet de la phénoménologie de l'image photographique nous rencontrons un double problème : celui de la méthode – quelle méthode phénoménologique est plus appropriée à l'explication de la photographie ? – et celui du langage – comment traduire dans un discours la sémantique de l'image figée et enregistrée par les moyens techniques ? Autour de ces deux questions nous allons construire le présent article.

Tout d'abord nous serons obligés d'expliquer pourquoi nous nous approchons de ce sujet avec les instruments de la phénoménologie. Nous sommes plutôt forcés à recourir à cet instrumentaire car le sens et la beauté d'une image se rencontrent avec une forte évidence sur le terrain d'une phénoménologie de la perception, c'est-à-dire que ces questions demandent une attention de la part de l'esprit porté sur le *comment* se forment en nous le sens d'une image et *comment*, d'après quels critères, nous investissons une image photographiée avec des qualités esthétiques ? En d'autres termes, nous arriverons à une problématique épistémologique ; il s'agit de la question de la *construction d'une connaissance*. Nous pensons à un petit fragment de *Menon*, qui nous ramène aussi bien à la méthode de recherche qu'à l'essence de l'image, par extrapolation :

> Et comment t'y prendras-tu, Socrate, pour chercher une chose dont tu ne connais pas du tout ce qu'elle est ? Parmi les choses que tu ignores, laquelle te proposes-tu de rechercher ? A supposer même que par une chance extraordinaire, tu tombes sur elle, comment sauras-tu que c'est elle, puisque tu ne l'as jamais connue ?[1]

[1] Platon – *Menon*, d80, in *Œuvres complètes* trad. E. Chambry, Paris, Garnier, 1936, II, p. 386.

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 117–123, Bucureşti, 2011

Nous devons casser le paradoxe platonicien, pour ne pas rester dans l'immobilité de la raison, et cette chose est possible avec les moyens empiriques que la phénoménologie nous fourni. Une image, le sens et l'aspect esthétique qu'elle peut véhiculer, est de la même nature que « la chose » inconnue de Platon. Pour s'y rendre, pour l'attraper (l'interpréter) par l'esprit et ensuite la transposer dans un discours, nous devons, à part la *raisonner*, aussi *vivre* cette chose empiriquement, la percevant et surtout l'*imaginant* comme pourvue d'un tel sens. En fait, le problème de Platon soulevé plus haut, nous semble être posé sur une bonne piste en lui répondant avec une formule simple et « innocente ». Cette réponse peut se formuler ainsi : nous ne saurons jamais si une chose est bien *découverte*, que son sens soit *pris* dans une *forma mentis*, et que ce sens soit le *vrai* sens de la chose, mais nous pouvons au moins *imaginer* que les choses soient ainsi. La vérité de ce sens est donnée par le produit de l'imagination qui pose aussi ce résultat à l'épreuve de la vie. Par exemple, pour arriver à une réponse bien construite à la question : *qu'est que c'est la photographie ?* et aussi *quelle est son essence qui la fait une bonne (belle) image ?* nous devons « bavarder » et en même temps nous laisser porter par une méditation sur l'ineffable et les limites du langage. Nous plongeons plus en nous-mêmes que dans l'image – le sens de l'image se trouve moins dans l'image même et plus dans l'expérience qu'on peut avoir de celle-ci. Dire tout ce qui nous arrive dans la tête autour d'une image et ensuite de méditer sur ce mélange qui peut défier la logique parfois, c'est bien une méthode d'auto-observation qui peut nous diriger, en biais, c'est vrai, sur une analogie ou une découverte d'un sens nouveau. Il s'agit, méthodologiquement, d'une sorte de *dasein analyse*, une phénoménologie de la perception des mouvements intérieurs qui construisent des sens, qui *nomme* (le « métier » d'Adam) les objets et les investit avec des *vertus.* C'est une action créative, gouvernée par l'imagination active.

Ainsi, les problèmes qu'on se pose sont : Comment associer à l'image un discours ? Entre la saisie de l'image et donner des significations à celle-ci y a-t-il un circuit de pensée sans interruptions ? Et, en suivant ces questions nous nous demandons aussi : pourquoi dit-on que la photographie est un art ? La problématique est vaste et semble sans réponse dans les limites de notre texte. Mais nous essayerons au moins d'esquisser les lignes générales d'une possible direction de recherche, et surtout soulever des hypothèses qui nous obligent à re-fonder les problèmes actuels. Dans la philosophie, poser un problème d'une certaine manière a la même importance qu'une solution.

Notre argumentation part d'une phénoménologie de l'instant, au sens de G. Bachelard[2]. Cette phénoménologie s'appuie sur le principe de perception discontinue du temps. L'auteur fait une analyse du temps et de son vécu à partir des conceptions d'un historien et écrivain dijonnais, Gaston Roupnel. Celui-ci, sous l'interprétation de Bachelard développe quelques thèses opposées à celle du temps d'H. Bergson. Le temps n'est pas une entité continue, sous la forme de durée, mais il est constitué par des instants, les seules entités temporelles qui expriment la vie,

[2] G. Bachelard – *L'intuition de l'instant*, Edition Stock, Paris, 1992.

les pics de vie, d'énergie, qui engagent le présent et tout l'être humain. L'instant est la solitude individuelle par excellence, le moment entre deux néants et l'*essence* du temps qui se manifeste. Pour Bergson, l'instant est seulement une coupure artificielle du temps, opérée par l'intellect pour pouvoir comprendre la temporalité, qui lui échappe complètement. Ce qu'on peut percevoir est la durée du temps[3] qui est la seule donnée immédiate de la conscience, l'expérience vive. Par contre, pour Bachelard, la durée n'est qu'une sensation comme toutes les autres. La durée est créée par une suite d'instants. L'instant fait possible (d'un point de vue métaphysique) l'existence de la durée et non l'inverse. Le temps est premièrement le résultat des instants sans durées.

Voir les choses de ce point de vue qui privilégie les discontinuités temporelles, nous ramène vers l'exemple de la photographie, qui est, à une définition rapide, une *instantanée* de l'espace-temps. Comment se présente cette philosophie de l'image vue de cette perspective ? Il semble que deux Logos s'entrecroisent au niveau du sujet percevant. Il s'agit d'un Logos du discours, de la parole, et un Logos de l'ineffable, essence du temps et des objets portés dans le temps. Le premier Logos essaye tout le temps de *traduire* dans son système tout ce que l'autre nous fournit par les perceptions, intuitions, sensations. En fait, ce partage *logique* dérive d'une rupture ontologique – le monde de l'esprit, *res cogitans*, et le monde créé, matériel, *res extensa*.[4] Mais cette rupture ontologique n'est vue comme une « rupture » qu'au niveau de l'intelligence. D'une perspective métaphysique, entre les différents Logos il y a toujours une liaison, qui n'est pas, c'est vrai, du type de relation que l'intelligence établit entre les objets. L'*unus mundus*, où les opposés se rencontrent est bien constitué sous l'œil de la métaphysique.

1. Le fonctionnement phénoménologique de la photographie

Nous traiterons maintenant la photographie et ensuite nous reviendrons au problème de la sémantique de l'image. R. Barthes fait une excellente analyse phénoménologique de la photographie dans un petit livre – *La chambre claire. Note sur la photographie*[5]. Ici la question principale de l'auteur tourne autour du sujet de son essence : quelle est l'essence (*l'eidos*) de la photographie ? Il semble que cette chose reste toujours à l'écart de toute conceptualisation. L'auteur accepte ce fait et plonge son analyse dans une sorte de bavardage sur cet *eidos*, sans se déclarer insatisfait d'un éventuel échec, car seulement parlant, méditant sur l'objet, ce type de travail nous met sur la route et être toujours sur la route c'est l'exercice même philosophique (*zum Weg* de Heidegger). Son propos se réduit à un constat tout simple – le point de départ pour toute phénoménologie ultérieure : ce que la

[3] Bachelard souligne le fait que Bergson fait parfois une confusion entre ces deux termes et dans la conception de celui-ci temps et durée représentent une même chose.

[4] Nous rencontrons au Moyen Age, chez Thomas d'Aquin, dans ses *Opuscules*, une très intéressante séparation entre le Logos divin et le Logos humain.

[5] Barthes R. – *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris, 1980.

photographie reproduit à l'infini n'a pas eu lieu qu'une seule fois. Elle reproduit mécaniquement ce qui/que ne pourrait plus jamais se reproduire d'un point de vue existentiel. L'événement, dans la photographie, ne se dépasse jamais en *quelque chose d'autre* (comme c'est le cas du langage, du signe linguistique), mais l'image réduit le corpus nécessaire à l'image qu'on voit en ce moment ; c'est le Particulier absolu, la Contingence souveraine muette. Voilà dans quelques paraphrases, les paroles de Barthes ! Nous voyons un élément qui revient : le discret, l'instant, la discontinuité. La photographie est l'objet pur qui ramène l'instant et la discontinuité du temps dans la réalité matérielle. Barthes ne parle pas d'instantanéité, mais il introduit la notion de *punctum*. La réalité est prise dans une photographie sous forme d'un point. *Punctum* signifie aussi pique, petite coupure ou orifice et jeu de dès – un hasard chanceux.

Nous vivons dans une époque de l'image et celle-ci est porteuse d'un certain *pouvoir*, comme on dit souvent. C'est le code puissant pour le sémioticien. La philosophie et tous les produits culturels humains seraient tout autrement si le son, par exemple, était « au pouvoir ». Une analyse sonore, musicale, est aujourd'hui présentée avec les moyens visuels. Dans les milieux des mélomanes existe toujours le débat sur la *purification* visuelle de la musique, en essayant de vivre les suites sonores indépendamment de toute immixtion visuelle interprétative dans la ligne musicale. La chose la plus étonnante consiste dans le fait que plus nous avançons dans l'analyse de l'*eidos* de l'image, plus on s'approche des moyens sonores, dans le sens où le monde musical nous offre les analogies les plus plastiques pour comprendre le *fonctionnement* de l'image. D'une telle analogie parle aussi Barthes : L'organe du Photographe n'est pas l'œil, mais … le doigt ! C'est le doigt qui *sait* quand il doit appuyer sur le déclencheur et pour « entendre » le bruit du Temps, du Moment. Barthes aime le bruit des cloches, des horloges, des montres, qui *battent* le temps, marquant par moment sous forme de bruits l'écoulement du temps. Il ne faut pas oublier aussi que la photographie est apparue comme technique d'ébéniste et de mécaniques de précision – l'appareil photo est une horloge pour regarder. La photographie *surprend* la réalité toute comme une pièce musicale. Si la musique est déjà un découpage discret et essentiel de la masse des bruits, la photographie (et le cinéma) est le découpage exceptionnel de la réalité visuelle. L'image photographiée exprime un certain *rythme* dans le temps – le rythme du mouvement.

Nous nous approchons ainsi de la question : qu'est ce qu'une bonne photographie nous montre pour qu'elle soit dite « bonne ou belle » ? Quand le doigt de Barthes sait que maintenant est le *bon moment*, le *kairos* pour déclencher l'appareil ? Et pourquoi maintenant et non pas une demi seconde avant ou après le *bon moment* ? Et surtout, qu'est ce que la réalité fait dans ces *bons moments* ? Elle nous montre plus de réalité que d'habitude ? La bonne photographie nous montre une rupture dans le temps, comme un instant détaché des autres ?

La réalité qu'on perçoit est plutôt continue ; ou nos organes sensoriels fonctionnent en mode continus. Une bonne photographie capte un moment qui n'est pas comme tous les autres – dans le continu de la réalité existe des moments d'une autre qualité, ceux-ci sont des pics de réalité. Le temps/espace semble être

fait des tels instants, de pics de vie, concentrations de vécu, d'énergie. Ce pic est l'instant. Entre les deux instants, la durée s'installe, comme des prolongations, des réverbérations sonores, des échos de ces instants où l'existence persiste dans son fonctionnement dans une sorte d'inertie, en ramassant encore de l'énergie pour que de nouveau elle puisse éclater dans un instant comme une explosion solaire.

> Prenez une idée pauvre, resserrez-la sur un instant, elle illumine l'esprit. Au contraire, le repos de l'être c'est déjà le néant.[6]

En fait, on dit qu'on a capté une bonne photographie au moment où nous avons surprit la réalité dans un moment de grâce – un moment qui engage tout notre être, notre attention, notre affection, notre capacité d'interprétation. Une bonne photographie est l'instant qui nous donne accès à l'inertie du temps – nous pouvons refaire toute une continuité à partir de ce *punctum*, le passé et l'avenir. Nous pouvons les refaire et ces aspects se trouvent aussi concentrés dans l'instant même. Il s'agit en quelque sorte de ce qu'en psychologie analytique on appelle des gestes archétypaux. Dans une photographie de portrait, par exemple, l'attitude du personnage doit être surprise dans un tel geste. Par geste nous comprenons aussi une certaine posture, allure et aussi un certain regard, nuance, détail etc. Un brin de cheveux peut, surprit au bon moment, investir toute une attitude monotone, qui n'attire l'attention aucunement, avec des velléités esthétiques au moins. L'instant s'adresse plutôt à l'être et moins au temps. Le geste archétypal se manifeste dans le temps, et ce geste doit être surpris par la photographie pour le fixer dans le temps. « On se souvient d'avoir été, on ne se souvient pas d'avoir duré »[7] dit Bachelard. Cette capacité de surprendre ou de *savoir* quand le doigt appuie sur le déclencheur n'est certainement pas une chose qui s'apprend rationnellement, d'après une méthodologie claire et distincte. La raison doit être même éloignée de ce type d'activité, ou doit être adaptée à la sensibilité ou à l'affection, dans le sens où elle joue un rôle dans le cadrage, elle aide à créer les possibilités de captage. Mais au moment même de ce captage, elle n'intervient pas du tout. Tout le travail est fait par l'intuition et l'imagination. L'intuition surprend le moment et l'imagination l'interprète et nous prépare pour un nouveau captage.

2. Dire l'image

Si la photographie tient d'une action de précision où les instants de la vie sont enregistrés, alors la question sur le sens et le discours autour de l'image nous revient. L'imagination relie les différents instants sous un modèle ou un autre. Mais, disons-nous quelques chose d'essentiel sur les images photographiées ? Le langage surprend cet *eidos* ? Au moment où la raison semble se tenir à l'écart de cette action, pouvons nous dire qu'une image peut être « expliquée » ?

D'un point de vue linguistique, dans la photographie, le référent est collé à la photographie. Le personnage d'une telle image ne *tient pas le lieu du vrai personnage*,

---

[6] Bachelard, *op. cit.,* p. 23.
[7] *Ibidem*, p. 34.

mais il *est* le personnage même. Nous disons devant l'album de famille : « me voilà moi devant l'église Notre Dame, voilà maman, voilà mon enfant etc. » Le référent se dédouble mais il reste aussi un. C'est un dédoublage non quantitatif, on ne passe pas à un *deuxième* référent, mais à un deuxième au sens qualitatif. C'est une potentialisation référentielle, si on peut dire ainsi, dans le sens de Lupasco. C'est comme si le référent 1, le « matériel organique », se potentialise (on oublie volontairement ou on fait semblant, en imaginant que le vrai moi ne peut pas être le « moi » de la photographie, par exemple), pour laisser place libre au référent 2, celui de l'image, investit avec toutes les qualités du premier, sauf, peut-être, la tridimensionnalité.

Tous ce qu'on a présenté jusqu'ici appartient au premier Logos –le Logos de la nature. Ce qui nous intéresse en ce moment, comme nous l'avons dit, c'est la forme du contact entre celui-ci et le Logos de la parole, le deuxième type. L'attitude la plus courante est celle qui dit que la réalité peut et est décrite d'une façon convenable par notre langage. On ne peut pas nier cette chose qui a ses évidences incontestables données surtout par les résultats de la science. Nous sommes intéressés par les limites de cette « compatibilité », les limites de la correspondance parfaite entre le langage et la réalité désignée. Ainsi, nous nous penchons sur les théories qui nient ou qui mettent entre parenthèses cette superposition.

On peut discuter et décrire une photographie autant qu'on veut et la « montrer » dans les limites que notre imagination peut avoir, mais il faut toujours tenir compte d'un *reste* qui semble être en dehors de la traduction, qui ne peut pas être mis sous les concepts. Ce Logos de la nature ne peut pas passé sous concept totalement. L'image photographiée a, certainement, sa propre sémantique, qui est partiellement contenue dans le sens des mots qui la décrit. Lyotard[8] dit qu'entre « sens » et « sensible » n'existe pas de filiation. Ou, s'il en existe une, nous disons que c'est de l'ordre de l'imaginaire.

> Le résultat de l'activité sensible est le *Dasein*, et non pas un *Sinn*. La négativité qui ouvre la distance entre l'œil et l'objet c'est celle de la forme, et pas du tout celle de la catégorie. Entre sensible et sens existe une distance insurmontable.[9]

Entre la forme sensible et « l'espace linguistique », dit cette fois-ci Cornel Mihai Ionescu[10], existe une distance de telle sorte que le deuxième ne peut pas l'intégrer comme signification. Entre image et langage existe des ponts de passage, des ponts imaginaires qui construisent des espaces de significations, mais cela ne veut pas dire que les significations *épuisent* l'image. Le langage est le cyclone qui tourne autour de l'œil calme, silencieux, de l'image qui déclenche cet orage de significations.

Ainsi, si nous parlons de la zone de contact entre les Logos, on peut dire que cette analogie du cyclone, donné par Lyotard, est la plus appropriée. Le langage s'approche du calme du centre du cyclone sans intervenir, sans surprendre l'essence

[8] J-F. Lyotard – *Discours, figure*, édition Klincksieck, Paris 1978.
[9] *Op. cit*., p. 42.
[10] Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes,*cap. I, Edition Univers Enciclopedic, Bucarest, 1998.

du celui-ci, car les forces du langage sont tenues quand même à une certaine distance malgré leur énergie tumultueuse. Cet œil reste intangible. Cela ne veut pas dire que ses « effets » sur le langage sont nuls. La signification a ses degrés, en passant par différentes formes : notion, préconcept, concept, signe, symbole, hiéroglyphe etc. Ortega y Gasset disait, dans *Introduccion à Velazques*, que la peinture est plus proche du l'hiéroglyphe que du langage. Le langage « hiéroglyphique » est le point de contact avec l'image, c'est-à-dire par une « particule » contradictoire, qui est image et sens, concept et forme en même temps. Seulement les expressions de ces deux Logos sont différentes. Il s'agit de l'expression *loquace* (volubile) du Logos de la parole, face à l'expression *muette* du Logos de l'image, de la nature. Ou, dans certains contextes, nous arrivons jusqu'à une extrême considération, en disant, avec Foucault[11] que le langage est *totalement inadéquat au visible*.

Donc, dans quel point l'image et le langage se retrouvent ? A part le hiéroglyphe et le symbole, quel processus, quelle faculté contribuent à l'entendement de ces Logos ? Nous revenons de nouveau à l'imagination. C'est elle qui intervient dans la découpe du temps dans une durée aussi bien que dans un instant. Et c'est elle aussi qui *invente* des sens, qui attribue seulement à certains aspects de l'image, une signification ou une autre. La photographie reste ainsi une découpe spatio-temporelle sur laquelle l'imagination donne des sens possibles. Une bonne/belle photographie est celle qui, comme nous avons dit en haut, surprend le *bon moment* d'un événement, qui le surprend dans sa totalité dans un instant. Mais aussi, du point de vue de la parole, la bonne/belle photographie est soit celle qui détermine l'imagination à errer dans la recherche des sens – qui oblige ainsi l'imagination à raconter, à décrire une suite d'événements, soit celle qui réussit à annuler complètement la fonction loquace du Logos, en nous laissant dans le silence sans mots et pensées du Logos pur de l'image.

Bibliographie

G. Bachelard – *L'intuition de l'instant*, Edition Stock, Paris, 1992.
Barthes R. – *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris, 1980.
Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes,* Edition Univers Enciclopedic, Bucarest, 1998.
M. Foucault – *Les mots et les choses*, Edition Gallimard, Paris, 1966
J-F. Lyotard – *Discours, figure*, édition Klincksieck, Paris, 1978.

[11] M. Foucault – *Les mots et les choses*, Edition Gallimard, Paris, 1966.

ANONYMITY ON THE INTERNET AND ITS PSYCHOLOGICAL IMPLICATIONS FOR COMMUNICATION

CORINA IANE

Abstract. Anonymity is often regarded as a negative feature of online communication because it allows speakers to behave antisocially without being at risk of facing repercussions. Hackers and online activists that use the ability to hide their identities as a means to protest against organizations and businesses are regarded with dread by the press, as they convey a general feeling of vulnerability in front of seemingly untouchable people. However, it is important to regard anonymity through an objective lens and reveal the positive aspects it lends to communication. Among these, one can count the lack of prejudice between communicators and the ability to focus on ideas and information instead of the social status of the speaker, which often leads to biased interpretations of their message. At the same time, the cathartic value of anonymous communication should not be ignored as it reminds us that people are psychologically multifaceted, not simple mirrors reflecting one identity ascribed to them. This article will review research into online communication and anonymity, as well as Kierkegaardian perspectives on anonymity and the trivialization of information. It will also comment on a recent speech by 4chan founder Christopher Poole regarding the limitations imposed on online communication by social networks which object to anonymity.

Key words: anonymity, online, communication, 4chan, information, identity, prejudice

1. Introduction

Since the Internet was opened to the public as a means of communication and following its transition into mainstream use, there have been consistent efforts to make it more and more similar to face-to-face communication. Names and pseudonyms (or handles) were followed by avatars, which could either be photos of the real people or mere representations. Voice and video, instantaneously conveyed between speakers, further added to the realism of remote communication. All of these features allow for a richer and contextualized transmission of messages between communicators by presenting users with tone of voice and body language, which they are deprived of in writing.

At the same time, other Internet users focused on technology not only to preserve the "faceless" aspect of computer mediated communication (or CMC) but to advance the absoluteness of anonymity online. Anonymity can be conceptualized as "the degree to which the identity of a message source is unknown and unspecified; thus, the less knowledge one has about the source and the harder it is

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 125–132, Bucureşti, 2011

to specify who the source is among possible options, the more anonymity exists" (Scott, 2005, p. 243).

The online use of real names is already relatively rare outside the social networks, but most sites allow and surreptitiously even encourage the revealing of nationality, gender and the use of an avatar, aside from a username. Online anonymity is not a common occurrence, and it is almost never encouraged. Indeed, influential companies in the industry, such as Facebook, argue that pseudonyms and multiple identities show "a lack of integrity" (Kirkpatrick, 2010). The newest and fastest growing social network, Google Plus, considered by many to be a rival of Facebook, currently has a "real names policy", and users who are found to have signed up using pseudonyms have their account suspended. Google, however, claim this arrangement is temporary, and that it is only used now in order to create a certain atmosphere in the social network. Interestingly enough, they released that statement the day after a speech by Christopher Poole at the 2011 Web 2.0 summit, where the founder of 4chan.org lamented Facebook's, Google's and to a certain extent Twitter's attitudes to anonymity.

2. 4chan

Christopher Poole created 4chan in 2004 as an online discussion board focused on Japanese anime (Sorgatz, 2009). Today it has grown to house roughly sixty boards, each contributing to offer users a wider range of topics such as politics, fashion, news, art and nature. The site is unusual in that it is an image board – that is, its primary purpose is the posting of pictures accompanied by commentary and discussion, although pictures are sometimes used to transmit the message itself, or to augment the written message, or used simply for aesthetic value – where users do not need an account in order to participate. The "name" field for each post is empty by default, and if the user does not act to change it, 4chan assigns the name "Anonymous". Research that focused on cataloguing activity on 4chan found that 90% of posts are made by fully anonymous users, with a substantial number of non-anonymous posts being made as such by accident or for humour. Furthermore, the site has no memory – instead of archiving conversations like most websites do, threads of discussion and posts are deleted when newer content arrives (Bernstein, Monroy-Hernandez, Harry, Andre, Panovich, & Vargas, 2011).

With over 7 million daily users, 4chan plays an influential role in Internet culture and has since expanded its influence to the "real world", acting as the engine for several sociopolitical activism movements, helping the efforts of the Arab Spring and Occupy Wall Street protests by providing information and resources to protesters as well as spreading awareness regarding abuses, and participating in hacktivist group 'Anonymous'. Anonymous have executed highly visible protests of the Church of Scientology (Coleman, 2011) and Denial of Service attacks against Mastercard and Paypal in support of Wikileaks (Mackey, 2010). Its high number of active users, coupled with the overwhelming use of anonymous posting, makes 4chan uniquely important for communication research where anonymity is concerned.

At the same time, it is important to note that no other group formed online has exhibited such fascinating ideological and philosophical evolution. From an aggregate of website users enjoying unsophisticated entertainment together, Anonymous posters grew to an organized but leaderless and highly democratic group with serious political opinions and social interests, all the while having members of both genders and an eclectic mix of races, nationalities, religions and age groups. The culture of anonymity has stayed with them and is preserved through norms and values, even though their main medium of communication shifted to Internet Relay Chat rooms (IRC), which do require usernames but are far less chaotic than 4chan. The idea of status within the group also remains abandoned. This ensures that decisions regarding the group's next focus of social protests or activism are not taken with regard to someone's reputation, but with regard purely to the value of ones arguments and ideas.

Within the psychological community, the usual conclusions of research on anonymity suggest that communities benefit by revealing participants' names and reputations (Millen & Patterson, 2003), and that anonymity has a negative influence due to the so called "online disinhibition effect" (Suler, 2005), which gives communicators freedom to engage in crude and antisocial behavior (Bernstein et al., 2011). Yet, looking at more recent developments in the online world as well as the international social and political scenery, it becomes hard to condemn groups like 4chan's Anonymous of antisocial behaviour. The default anonymity in their casual communication allowed them to come into contact with the ideas of others unadulterated by prejudices of gender or race. At the same time, being relieved of any identity allowed users to share their thoughts in the most sincere way they can, something which most people might only have the chance to do while participating in psychological research, and even then only on a very narrow topic that the researchers are interested in. This opportunity for communicators has wider implications. The lack of identity and reputation can often serve to reinforce the confidence of communicators, allowing them to experiment with new ideas which they might not be willing to openly express otherwise. The "online disinhibition effect" also plays a part, allowing communicators to give more honest and direct opinions to their anonymous peers.

Although anonymity was classically associated with increases in antisocial or antinormative actions (Festinger, Pepitone, & Newcomb, 1952; Zimbardo, 1969), a meta-analysis of deindividuation studies shows that anonymous individuals display an increased conformity to contextual norms and cues for guiding behavior (Postmes & Spears, 1998). This would therefore contradict the aforementioned preconceptions regarding the inherently anti-social nature of anonymous communication.

3. The Kierkegaardian perspective

The loudest and most salient arguments against online anonymity state that far from being a vehicle for increased objectivity between communicators, it facilitates aggressive and trivial behaviour by removing any semblance of

commitment and responsibility. These are complaints which are firmly founded in reality: anonymity is frequently abused for malicious ends.

Some of the most eloquent discussions on this topic can be found in Soren Kierkegaard's work. His dissatisfaction with the press of his time is mirrored with surprising accuracy by the contemporary critics of online anonymity. His philosophy of the Spheres of life can also be applied to individuals as well as larger groups, given that the organic fundament of transition and initiation into an evolved state is compatible with basically any social entity or construct.

In his essay "The Present Age" (1962), Kierkegaard blamed the press for the inadvertent encouragement of curiosity to the disadvantage of commitment, due to its inability to distinguish between the important and the trivial. The new ease with which information could be sent to a wider audience than before led, he argued, to a subsequent trivialization of information. Reading it today, the argument may feel ill suited to journalism and more suited to online information in general. Within a generation, there is seemingly infinite information available to anyone with a computer and an internet connection, coupled with the incredible ease to find it, consume it at our leisure, find related information via hyperlinks, and above all have all of this for potentially no cost and in constant flow from all directions, as the internet is not limited by paper and ink.

The present wealth of information available has arguably led to its decrease in value: nothing is too trivial, anything will be read by someone, somewhere, everything is more or less equally accessible regardless of importance, and it is in limitless supply. Subsequently, the consumers of this information become unable to distinguish between raw information of no use to them and information of higher value, or at least higher value for them. An inevitable effect of this, predicted Kierkegaard, is a state of ennui and anhedonia, where everything stops being exciting or special. And as there is nothing particular to be moved by, there is a lack of motivation to commit ones self to anything, or at least to anything other than the volume, rather than the value, of information.

In order to evolve from this stagnant state, which reminds one of the Aesthetic Sphere of life in Kierkegaard's "Either/Or" (1992), one must learn to distinguish between the trivial and the important subjectively. Thus, Kierkegaard concludes: "every aesthetic view of life is despair, and everyone who lives aesthetically is in despair whether he knows it or not. But when one knows it . . . a higher form of existence is an imperative requirement."

The second sphere, that of Ethics, can nevertheless not be reached by deciding arbitrarily what is of value and what isn't. For one to reach this second level of intellectual and spiritual evolution, information has to be turned into knowledge, but with purpose and conviction. Therefore, Kierkegaard states that what must precede this transformation of information is commitment, supported by a strong identity.

The Religious Sphere, where one finally focuses knowledge into long-lasting dedication, relies on both identity and conviction to the implications of one's identity, and the conviction to dedicate one's life to a clearly defined ideal.

Because of its lack of responsibility and gratuitous sharing of trivial information, Kierkegaard suggested as motto for the Press: "Here men are demoralized in the shortest possible time on the largest possible scale, at the cheapest possible price."

It is also cautious to remember that Kierkegaard always had a fairly negative relationship with the press, which tended to criticize and mock him. It nevertheless does not mean that his representation of the influence of the press on the mass of readers did not have a real and demoralizing effect. Indeed, given his description of the trivialization of information as a result of anonymous sharing and anonymous readership is a sharply accurate portrait of online communication, the value of his writings on the topic is not at all decreased.

Regarding the application of Kierkegaardian philosophy to anonymity as a whole, modern events on the sociopolitical scene, namely the protest and activism mentioned earlier in this article, have proven that it is well within the realm of possibility to transform raw, trivial information into knowledge via a firmly constructed identity, and then to apply that conviction with dedication. Hacktivist group Anonymous are so far the best example of that, having risen from a website which glorifies trivial information to a group with an identity (expressed through the firm rejection of the importance of identity as a whole) which applied its beliefs and ideals of social economic equality and personal freedoms through protests and demonstrations.

However, there is an important distinction between Kierkegaard's Press complete with audience, and Anonymous: the latter are a group which communicates and interacts frequently, while the former are not. The communication between the Press and readers is one-sided, even in the modern era when it is possible to leave comments on online articles and blogs. Members of Anonymous talk to each other in chat rooms, and their anonymity is a conscious choice rather than the side-effect of an overwhelming glut of information.

Therefore, it would be fair to assume that in order for communicators to rise above the trivial and use anonymity as the means to a superior end, anonymity has to be absolute and voluntary.

4. Mirrors and Diamonds

Early in this article, Christopher Poole's 2011 Web 2.0 Summit speech was mentioned. The core of the 10 minute discourse was the issue of identity online. To elaborate, Poole started by describing Google Plus and Facebooks' approaches to user identity and information sharing, criticizing the internet giants for promoting a style of sharing that was "decontextualised". The aforementioned social networks allow for users to share certain posts with certain groups or circles of friends, which Poole argued was a misguided approach to context: "It's not who you share with, it's who you share as, and your context within that group.". He clarified by describing a fundamental notion of psychology (which is nevertheless often ignored in communication research), namely that people are multifaceted. Most research does not take duality into consideration, and the anti-anonymity approach

to online communication ignores this basic aspect of human nature completely. Social networks, Poole argued, tend to treat people "like mirrors", when in fact they resemble "diamonds" – multiple sides to the same entity, and while seeing each side we still look at the same thing, as opposed to reflecting a single side of our personality, as the "mirror" metaphor implies.

The structure of online communication seems to support Poole's opinion that "who we share as" is a salient part of conversation. The important structural aspect in this case is the power of choice regarding who we communicate with and when. Although it is equally true that all written communication allows for such freedom, nevertheless we need to remember that it is only online that the aspect of choice can be taken to such a grand scale. The audience is potentially huge online, without it detracting very much from the quality of communication. Also, just like 4chan's thematic boards, there are millions of forums specialized for specific audiences.

People take advantage of the opportunity to use the Internet as a means of coming across a specific audience. This can be a luxury compared to offline communication, if the aspect of themselves that users wish to explore is in some way taboo or not part of the mainsteam. Studying the consequences of alternative identities on the internet, McKenna and Bargh (1998) collected samples of people who frequented such communities (homosexual or bisexual thematic discussion forums, or politically stigmatized factions such as neo-Nazi). What they found was that the members of these online communities reported an increased sense of importance to that aspect of their identities, which extended into real life to make the persons more comfortable with themselves.

Although communication on the aforementioned forums was probably at best pseudonymous instead of fully anonymous, the effect of being able to share ones thoughts without fear of judgment is the salient feature here.

McKenna and Bargh's findings contradict the prejudice that anonymous communication leads to deindividualisation. Instead, the identity actually grows in importance. The potential reason why most researchers are quick to presume that online and in particular anonymous conversation leads to deindividualisation is that the online identities in question differ from the day-to-day, real life identities and attitudes people subscribe to. The person remains the same whether they talk to someone face to face or anonymously online; what differs is the side of themselves they reveal.

This defense of anonymity and pseudonyms creates a portrait of them as organic features of human psychology and interaction. Anonymity, by being the absence of any feature of both speaker and audience, thus becomes raw potential for identity to be written between the lines of the message. This is not a new identity – it is a newly revealed one, and it is not something arbitrarily assigned to us, such as gender or nationality, appearance or a name. The newly revealed identity is purely intellectual, evident from the speaker's message, their choice of arguments and words. It is a deliberate emphasis placed on one's message rather than the stage they're speaking from.

In an anonymous multicultural conversation on a particular topic, such as American culture, the participants would not have the risk of viewing arguments dif-

ferently if they came from an American or a European communicator – a European's opinion on US culture might be taken as spiteful if it is negative, or naïve if it is positive, and similarly Americans can be called subjective when analyzing their own culture if it is the only one they've experienced. But within a purely anonymous conversation, readers have the benefit of seeing arguments for what they are.

5. Conclusion

As online communication is becoming more popular as technology allows for it to become increasingly life-like, little attention is given to using the online medium for the purpose of participating in almost absolutely anonymous communication, and the little attention this receives is mostly negative. Social networking sites value sincerity when it comes to identity and they, as well as the media, portray the use of pseudonyms as forms of avoiding responsibility for what is said and done while under its protection.

These prejudices have caused research to become biased and be conducted on the hypotheses that anonymous communication leads to antisocial behaviour and deindividualisation, making it more similar to crowd behaviour. The hostility towards anonymous sharing of information has existed since long before the internet, Soren Kierkegaard's essays against the Press and the trivialization of easily accessible information being one of the most eloquent expressions of worries that are as pertinent today as they must have been two centuries ago.

However, the organic development of anonymous groups and their very recent involvement in socially important movements, such as political protests around the world, are beginning to show another side to anonymity, and new advantages to that form of communication. What can be concluded from observing these developments is that in opposition to Kierkegaard's pessimism, it is possible for the trivialization of online information to be turned into pertinent knowledge and then to be turned into conviction and motivation, as the Occupy movement illustrates. However, such a transformation might require that anonymity is a choice instead of a consequence, and that the anonymous communicators stay in contact as a group. These two features are absent from the Press that Kierkegaard criticized.

At the same time, a deeper delving into the attitudes of anonymous communicators, while observing 4chan founder Christopher Poole's view of people as multifaceted, reveals that the deindividualization anonymity was accused of causing is only on the surface. What changes is not the value of the identity people ascribe to, but instead they reveal a new identity, all the while remaining the same person.

Although it is true that anonymity is often used with malicious intent, its value in communication should not be overlooked, as online anonymity strips communicators of prejudices such as gender, race and nationality, which allow for a completely new communication where ideas and arguments rely on themselves in order to have value, instead of the reputation of the speaker, and sincerity is relieved of the shackles normally imposed by face-to-face communication.

References

1. Bernstein, M. S., Monroy-Hernandez, A., Harry, D., Andre, P., Panovich, K., and Vargas, G. (2011). *4chan and /b/: An Analysis of Anonymity and Ephemerality in a Large Online Community*. In: ICWSM-11.
2. Coleman, G. (2011). "'I did it for the lulz! but i stayed for the outrage:' anonymous, the politics of spectacle, and geek protests against the church of scientology.". http://techtv.mit.edu/videos/10237.
3. Festinger, L., Pepitone, A., & Newcomb, T. (1952). Some consequences of de-individuation in a group. *The Journal of Abnormal and Social Psychology, 47*, 382–389.
4. Kierkegaard, S. (1962). *The Present Age*. (A. Dru, Trans.) New York: Harper and Row. (Original work published 1846).
5. Kierkegaard, S. (1992). *Either/Or*. (A. Hanney, Trans.) Harmondsworth, Penguin Books. (Original work published 1843).
6. Kirkpatrick, D. (2010). *The Facebook Effect*. Simon & Schuster.
7. Mackey, R. (2010). 'Operation Payback' Attacks Target MasterCard and PayPal Sites to Avenge WikiLeaks. *New York Times*.
8. McKenna, K.Y.A., Bargh, J.A. (1998). Coming out in the age of the Internet: identity "demarginalization" through virtual group participation. *J. Personal. Soc. Psychol. 75*:681–94.
9. Millen, D. R., and Patterson, J. F. (2003). Identity disclosure and the creation of social capital. In *Proc. of CHI*, 720–721.
10. Poole, C. (2011, October 18). Web 2.0 Summit 2011: Chris Poole, "High Order Bit" [Video file]. Video posted to http://goo.gl/IZtqs
11. Postmes, T., & Spears, R. (1998). Deindividuation and antinormative behavior: A meta-analysis. *Psychological Bulletin, 123*, 238–259.
12. Scott, C. R. (2005). Anonymity in applied communication research: Tension between IRBs, researchers, and human subjects. *Journal of Applied Communication Research, 33*, 242-257.
13. Sorgatz, R. (2009). Macroanonymous is the new microfamous. http://fimoculous.com/archive/post-5738.cfm.
14. Suler, J. (2005). The online disinhibition effect. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 2(2):184–188.
15. Zimbardo, P. G. (1969). The human choice: Individuation, reason, and order versus deindividuation, impulse, and chaos. In W. J. Arnold & D. Levine (Eds.), *Nebraska symposium on motivation* (Vol. 17, pp. 237–307). Lincoln: University of Nebraska Press.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

AL X-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL AL SOCIETĂȚII DE STUDII KANTIENE DE LIMBĂ FRANCEZĂ

KANT: TEOLOGIE ŞI RELIGIE

(Luxemburg, 5–8 octombrie 2011)

RODICA CROITORU

Odată la doi ani au loc lucrările asociației SEKLF (Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză) într-o țară francofonă sau susținătoare a francofoniei. În anul în curs profesorul Robert Theis a ales să își folosească talentul organizatoric şi capacitatea de a atrage fonduri pentru a organiza cel de-al X-lea Congres la Universitatea din Luxemburg (capacități pe care le-a mai folosit şi dezvoltat prin organizarea celui de-al VI-lea Congres al SEKLF în anul 2003, asupra „Surselor filosofiei kantiene din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea"). Congresul s-a desfăşurat sub înaltul patronaj al ambasadorului Franței în Luxemburg, fiind susținut de Universitatea din Luxemburg, IPSE, Fondul Național de Cercetare din Luxemburg, şi a avut drept comitet ştiințific pe: Jean Ferrari, Sophie Grapotte, Dietmar Heidemann, Mai Lequan, François Marty, Evanghelos Moutsopoulos, Claude Piché, Ingeborg Schüßler, Ricardo Terra, Robert Theis. El s-a bucurat de participarea unui număr de aproximativ 50 de comunicanți (dintre cei 65 care au trimis anterior rezumate ale comunicărilor) şi aproximativ a unui număr de 20 de auditori non-comunicanți (dintre care partea cea mai mare au constituit-o doctoranzii, pentru care în ultima zi a Congresului s-a organizat un „atelier"). Comunicările au înscris problematica religioasă tratată de Kant într-o arie extinsă, de la sursele sale teoretice, practice şi estetice, filiația istorică la problematica teologică (abordată într-o măsură mai mică).

Lucrările, care au avut loc la Centrul cultural al Abației Neumünster, au fost deschise de prof. Rolf Tarrach, rectorul Universității din Luxemburg, care a făcut o scurtă prezentare a celor două elemente ale Congresului: Kant şi religia. A urmat cuvântul introductiv al organizatorului Congresului (care a evidențiat contribuția colaboratorilor dintre membrii Universității Luxemburg, ca şi ai SEKLF), urmat de

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 133–136, Bucureşti, 2011

cuvântul preşedintelui SEKLF, prof. Jean Ferrari (care a evidenţiat implicarea Universităţii din Luxemburg în susţinerea SEKLF, de când era doar Centru Universitar în anul 2003).

Conferinţe plenare. Jean Ferrari (Univ. Burgundia) în conferinţa inaugurală „Teologie transcendentală şi religie a raţiunii" s-a referit la felul în care teologia transcendentală se deschide spre teologia morală, începând cu „Prelegerile de metafizică" şi sfârşind cu „Opus postumum", în care conceptul de Dumnezeu apare ca o împlinire a întregii sale întreprinderi. Laurent Gallois (Facultatea de iezuiţi din Paris) a ţinut a doua conferinţă plenară, „De la doctrina virtuţii la religie: înrădăcinarea critică a unei treceri"; el a marcat trecerea de la *datoriile juridice*, care scot în evidenţă umanitatea din propria noastră persoană, la *datoriile virtuţii*, care pun în faţă scopul umanităţii în propria noastră persoană, şi de la ele la *datoriile religioase*, care prezintă triumful principiului bun asupra celui rău. A treia conferinţă plenară a fost susţinută de Giovanni Ferretti (Univ. Macerata), intitulată „Ontologie şi teologie la Kant", în care s-au expus sursele ontologice ale teologiei kantiene, pe baza lucrării sale publicate recent. Ultima conferinţă plenară a fost cea a lui Günter Zöller (Univ. Ludwig-Max., München), „*Religia doar în limitele raţiunii* ca tratat teologico-politic". El a făcut o paralelă între *teologia biblică*, bazată pe revelaţie şi texte cu valoare istorică, şi *teologia filosofică*, întemeiată pe facultatea raţiunii.

Comunicări în secţii. Dintre secţiunile desfăşurate în paralel în trei locaţii ale aceleiaşi abaţii, vom selecta comunicări din toate subtemele, în ordinea în care au fost prezentate. Claude Piché (Univ. Montreal), în „Spaţiul unei virgule. Mendelssohn şi Kant asupra dovezilor existenţei lui Dumnezeu" s-a referit la interrelaţia expresă dintre argumentul cosmologic şi argumentul ontologic expusă în prima *Critică*, de care Mendelssohn nu a ţinut seama patru ani mai târziu în lucrarea sa asupra argumentelor existenţei lui Dumnezeu. Sophie Grapotte (SEKLF) în „Conceptul de *ens realissimum* în idealul transcendental: persistenţa unui concept dogmatic în sânul criticismului?" şi-a propus să explice procedeul care duce la elaborarea conceptului de *ens realissimum* şi să clarifice sursele acestui procedeu, pentru a stabili că numai *omnitudo realitatis* este cea pe care raţiunea este îndreptăţită să o presupună din perspectivă critică. Paulo Jesus (Univ. Lisabona) în comunicarea „Psiho-logica ipotezei-Dumnezeu sau necesitatea unei posibilităţi" evidenţiază noutatea teologiei minimaliste a criticismului, şi anume că „Dumnezeu este cu necesitate posibil" şi că ideea existenţei sale este calitativ superioară celei asupra non-existenţei sale. Ingeborg Schüßler (Univ. Lausanne) în comunicarea „Religiile revelate şi religia raţională. Unele reflecţii plecând de la Kant" a arătat că pentru Kant, reducerea religiei revelate (creştine) la credinţa practico-raţională nu înseamnă o „degradare", ci „recunoaşterea" conţinutului său moral fructuos. Totuşi, această reducere riscă să facă superfluă religia ca atare şi să ducă la dispariţia sa, în măsura în care nu morala raţională, ci revelaţia divinităţii în cuvântul sacru şi supunerea faţă de acesta constituie esenţa religiei ca atare. E. Moutsopoulos (Academia din Atena) în „Victoria binelui asupra răului în limitele religiei conform

lui Kant" a susţinut că între cele două se stabileşte un climat, care va contribui la formarea şi dezvoltarea conştiinţei intersubiective de a acţiona conform principiului binelui. François Marty (Facultatea de iezuiţi, Paris) a conferenţiat despre „Dumnezeu, lume şi om în *Opus postumum*. Conceptul cosmic de filozofie"; el a arătat cum se regăseşte conceptul cosmic de filosofie (*Weltbegriff der Philosophie*) tratat în prima *Critică* în *Opus postumum*, care este rezultatul ultimilor săi ani de muncă, respectiv 1798-1804. Ricardo Terra (Univ. São Paulo) în comunicarea „Locul sistematic al *Religiei* conform conceptelor cosmic şi scolastic de filozofie" a arătat că în timp ce în cadrul conceptului cosmic sunt puse cele patru întrebări fundamentale (Ce pot să ştiu? Ce trebuie să fac? Ce îmi este permis să sper? Ce este omul?, în cadrul conceptului scolastic de filosofie sunt ordonate cunoştinţele şi se valorifică conexiunile lor sistematice. Didier Hurson (Univ. Lyon 3) în „Inerenţa lui Dumnezeu la Kant" l-a tratat pe Dumnezeu ca pe un postulat dinamic, ca pe o idee regulativă, dar totodată ca prezenţă în fiinţa umană în calitate de arhetip într-o realizare infinită. Lukas K. Sosoe (Univ. Luxemburg) în „«Golgotha, vino şi aşază-te în dreapta mea». Kant. Hamann, Mendelsohn" a considerat că gândirea teologică sau religioasă a fiecăruia dintre cei trei filosofi se poate integra în cele ale celorlalţi. Margit Ruffing (Univ. Johannes Gutenberg, Mainz) în comunicarea „Îmi este permis, de fapt, să sper?" a arătat că dacă la Kant prezenţa legii morale în conştiinţa umană (*Bewusstsein*) este însoţită de respect, iar ideea de bine suveran este însoţită de speranţă, atunci filosofia kantiană a religiei vizează aspecte ale unei antropologii filosofice.

Prezenţa românească. Ca de obicei într-o măsură mai mică decât cea anunţată în program, cercetarea kantiană românească s-a manifestat prin două prezenţe din ţară şi două de peste hotare. Rodica Croitoru (Academia română, Institutul de Filosofie şi Psihologie) a susţinut „Apariţia *Religiei doar în limitele raţiunii* din a patra antinomie a raţiunii pure"; s-a arătat că fiinţa primă şi-a făcut intrarea în filosofia transcendentală prin eforturile realizate de raţiune de a unifica activitatea intelectului. Aceasta începe cu gândirea conceptului de unitate absolută a subiectului gânditor, care atrage corespondentul său exterior de unitate, divizat în necondiţionatul absolut într-o serie de condiţii date şi în conceptul raţional suprem de fiinţă a tuturor fiinţelor. Rezultă că prin ideea de fiinţă absolut necesară Kant a soluţionat trei probleme: cea cognitivă, pentru care el a oferit fundamentul transcendental al fenomenologiei sale a cunoaşterii, după care prin fundamentul transcendental al unei viitoare religii concepute „doar în limitele raţiunii" s-au oferit alte două soluţii care se întrepătrund, datorită ideii de legiferator moral din afara omului, idee care trebuie să orienteze comportamentul său moral şi religios. Adrian Niţă (Univ. Craiova) în „Existenţă şi necesitate: argumentul ontologic la Kant şi Leibniz" a expus respingerea de către Kant a variantei clasice a argumentului ontologic (susţinut de Anselm, Descartes şi Leibniz), examinând dacă critica sa a atins miezul argumentării leibnizeene. S-au prezentat principalele idei ale lui Leibniz asupra argumentului ontologic, critica kantiană a argumentului ontologic şi unele elemente

de interpretare a acestei critici. Tinca Prunea-Bretonnet, doctor din acest an al Univ. Sorbonna, profesoară la Lyon, s-a ocupat de eseul *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii*, aducând o lumină nouă asupra semnificaţiei şi rolului elementului religios la Kant. În secolul al XIX-lea, în urma publicării parţiale a *Prelegerilor de metafizică* (cursul de psihologie Pölitz) şi a polemicii care i-a urmat, s-a ajuns la reevaluarea metafizicii lui Kant, plecând de la tezele expuse în manuscrise; respectiv a început să se renunţe la ipoteza misticismului kantian şi să se scoată în evidenţă convingerile sale morale şi religioase profunde. Claudia-Cristina Şerban, doctorandă a Univ. Sorbonna, a prezentat „Ontoteologia posibilului: Kant critic al lui Leibniz"; ea s-a concentrat asupra criticii argumentului ontologic din Dialectica transcendentală, unde ţinta polemică este îndreptată către Leibniz. S-a demonstrat că respingerea kantiană vizează „completarea dovezii" leibnizeene, care constă dintr-o demonstraţie (sau cunoaştere *a priori*) a posibilităţii fiinţei necesare. Astfel, dacă în *Beweisgrund* Kant se mai gândea să contribuie la ontoteologia posibilului, la teologia raţională, în filosofia critică este condamnată orice pretenţie de cunoaştere a unei posibilităţi reale fără a considera forma experienţei şi totodată condiţiile sensibile prin care ne este dat un obiect.

Divertisment. Prima zi a Congresului SEKLF s-a încheiat cu o recepţie oferită de decanul Facultăţii de Litere, a doua zi cu un „vin de onoare" oferit de administraţia oraşului Luxemburg, iar în după amiaza ultimei zile a fost organizată o promenadă pietonală ghidată prin oraşul vechi, după care s-a organizat (contra cost) o cină festivă la Restaurantul Castelului de la Schengen, care este situat la 50 km. de capitală.

În cadrul Adunării generale a Societăţii de Studii Kantiene de Limbă Franceză s-a stabilit ca următorul Congres al SEKLF să aibă loc în prima săptămână a anului 2013 la Salvador de Bahia, oraş turistic şi capitală a statului Bahia din Brazilia; tema congresului va fi „raţiunea practică".

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ „150 DE ANI DE LA ÎNTEMEIEREA ASOCIAŢIUNII ASTRA ASOCIAŢIUNEA TRANSILVANĂ PENTRU LITERATURA ROMÂNĂ ŞI CULTURA POPORULUI ROMÂN (1861–2011)”

(Bucureşti, 25 octombrie 2011)

MIHAI POPA

Organizată de Academia Română şi Asociaţiunea Transilvană pentru Literatura Poporului Român, Sesiunea ştiinţifică jubiliară a fost deschisă de către Acad. Alexandru Surdu, preşedintele Secţiei de filosofie, teologie, psihologie şi pedagogie. Au participat, din partea Academiei Române, acad. Dan Berindei, vicepreşedinte, acad. Ionel Valentin Vlad, vicepreşedinte, pr. prof. Mircea Păcurariu, membru de onoare al Academiei Române, care au avut şi comunicări ştiinţifice, academicieni, reprezentanţi ai cultelor, profesori universitari, reprezentanţi ai guvernului, un public numeros, cercetători, studenţi, elevi, oameni de cultură ş.a.

În programul sesiunii de comunicări au mai luat cuvântul: prof. Dumitru Acu, preşedintele Asociaţiunii Transilvane Astra, Î.P.S. Laurenţiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului şi mitropolit al Ardealului, P.S. Mihai Frăţilă, episcop vicar greco-catolic de Bucureşti, lector dr. Silviu Borş, directorul Bibliotecii Astra din Sibiu, dr. Valeriu Olaru, directorul Complexului Naţional Muzeal Astra, prof. Aurel Papari, rectorul Universităţii „Andrei Şaguna” din Constanţa.

Cuvântul domnului acad. Dan Berindei a subliniat condiţiile istorice şi culturale ale înfiinţării ASTRA, ca şi semnificaţia spirituală a Asociaţiei pentru românii din Transilvania. Majoritatea vorbitorilor au evidenţiat aspecte mai puţin cunoscute din istoria fundaţiei transilvănene, contribuţia reprezentanţilor săi, începând cu primul preşedinte-fondator, mitropolitul Andrei Şaguna, continuând cu ceilalţi membri de marcă, personalităţi ale clerului, oameni de cultură sau oameni politici, academicieni ş.a. Î.P.S. Laurenţiu Streza a evocat personalitatea lui Andrei Şaguna şi contribuţia sa la înfiinţarea Asociaţiunii ASTRA, iar P.S. Mihai Frăţilă, rolul jucat de mitropolitul Alexandru Sterca Şuluţiu în conducerea forului transilvănean încă din perioada de început.

Fiecare comunicare a completat prezentarea ASTRA prin evocarea diferitelor perioade sau evenimente istorice, culturale, economice sau politice, multe dintre acestea mai puţin cunoscute publicului. Majoritatea au insistat asupra rolului jucat de fundaţia transilvăneană în trezirea conştiinţei naţionale a românilor, ca şi în recunoaş-

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 137–138, Bucureşti, 2011

terea, într-o formă sau alta, a forţei reprezentate de aceştia în viaţa economică şi culturală a Transilvaniei. Asociaţiunea transilvană a avut, pe tot parcursul activităţii membrilor săi, un rol eminamente cultural (acad. Ionel-Valentin Vlad), lucru care a permis difuzarea ideii naţionale, îmbrăţişate cu mare entuziasm de toţi românii. Ideea înfiinţării sale, la început ca Societate culturală, i-a aparţinut lui Avram Iancu, împreună cu Axente Sever şi Simion Bărnuţiu, încă din 1852. Sub auspicii mai bune, ideea a fost îmbrăţişată şi pusă în practică la 1861, prin contribuţia lui George Barițiu, Iacob şi Andrei Mureşanu, Ioan Puşcariu, Sterca-Şuluţiu, Paul Văsici. „S-a remarcat în mod special însă Mitropolitul Andrei Şaguna, una dintre cele mai elevate personalităţi ale românilor. El a avut şi un rol deosebit în sprijinirea Revoluţiei de la 1848". Una dintre misiunile asumate de Andrei Şaguna, a subliniat acad. Alexandru Surdu, a fost aceea de a sprijini învăţământul românesc de toate gradele, fapt pentru care a impus în Sinodul din 1850 „ca toţi protopopii ortodocşi să fie şi inspectori şcolari şi, ca toţi seminariştii, înainte de a se preoţi, să primească instrucţia pedagogică şi să aibă obligaţia de a fi învăţători în şcolile parohiale ale fiecărei biserici ortodoxe".

De-a lungul întregii manifestări, acad. Alexandru Surdu, care a prezentat pe fiecare participant, fiind, într-un fel, moderatorul acestor discuţii şi luări de cuvânt, a intervenit pentru a sublinia unele momente din zbuciumata istorie a Asociaţiunii ASTRA. În cuvântul domniei sale, acad. Al. Surdu a subliniat contribuţiile mai vechi sau recente ale reprezentanţilor ASTREI pentru recuperarea patrimoniului material al diferitelor despărţăminte, clădiri, fonduri de carte etc., multe dintre acestea aflate într-un proces indefinit şi prelungit de retrocedare. Au fost prezentate şi două lucrări dedicate evenimentului jubiliar: Alexandru Surdu, *A sufletului românesc cinstire*, Bucureşti, Editura Renaissance, 2011, şi Victor V. Grecu, *Astra – vocaţia perenităţii românilor*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2011.

Un cuvânt special au avut majoritatea vorbitorilor despre rolul mitropolitului Andrei Şaguna în unirea tuturor românilor ardeleni şi păstrarea patrimoniului cultural creat de-a lungul generaţiilor de cărturarii provinciei transilvane. Credem că o bună încheiere pentru această scurtă prezentare este un fragment din lucrarea acad. Al. Surdu, relevant pentru rolul esenţial al personalităţii mitropolitului Andrei Şaguna:

„Este vremea în care Bunul Dumnezeu s-a îndurat, după atâtea suferinţe, să-l trimită aici pe Mântuitorul credinţei noastre, pe Mitropolitul Andrei Şaguna, pe salvatorul românităţii din Imperiul Austriac.

Cu crucea într-o mână şi cu cartea în alta, vrednicul slujitor al Bisericii, după multe lupte, cu înfrângeri repetate, dar şi cu victorii, a reuşit marea minune de a-i uni pe români şi de a-i conduce, pe drumuri numai de el ştiute, spre izbândă, în faţa unor forţe străine copleşitoare, cu jertfe, firește, dar şi cu mari speranţe şi bucurii. A reuşit să ridice, sub oblăduirea sa, peste cincizeci de biserici, o parte dintre ele, cele de «piatră», păstrându-se până astăzi în zona Hunedoarei, Sibiului şi Făgăraşului. Dar tot în vremea lui au fost construite şi case parohiale pentru preoţii cărora le-a hărăzit o altă soartă. A înfiinţat opt sute de şcoli săteşti, tot în preajma bisericilor, încetăţenindu-se de atunci termenul de „dascăl" (slujitor bisericesc) şi pentru învăţător".

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

CERCETĂRI LOGICO-FILOSOFICE

Bucureşti, Editura Tehnică, 2009, 568 p.

FUNDAMENTELE LOGICO-FILOSOFICE ALE FILOSOFIEI PENTADICE

ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

O lucrare de cercetare fundamentală în domeniul filosofiei este, fără îndoială, un mediu în care – aşa cum ar spune un Hegel – spiritul timpului se străduieşte spre adevăr şi împlinirea de sine. Desigur că o astfel de lucrare nu are drept criteriu succesul de piață, aşa precum este cazul cu lucrările de eseistică filosofică. Dar acest lucru ar putea fi, mai degrabă, o dovadă a valorii acesteia, iar nu un dezavantaj. Pentru că o astfel de întreprindere poartă – în măsura în care este autentică – un mesaj ce caută să treacă dincolo de validările conjuncturale care echivalează valoarea cu notorietatea sau vizibilitatea; a depăşi vremelnicul, cu toate rătăcirile sale, şi a urca înspre istoric – acesta este şi trebuie să fie scopul unei lucrări care caută fundamentele dreptei filosofări.

În această categorie se înscrie lucrarea profesorului Alexandru Surdu, intitulată *Cercetări logico-filosofice*. De la bun început trebuie spus că, pe lângă a fi o lucrare de cercetare fundamentală – cum se întâlneşte din ce în ce mai puțin astăzi în lumea filosofică românească, pasionată din ce în ce mai mult de filosofarea superficială la emisiuni televizate sau de publicarea de jurnale sau eseistică mai mult sau mai puțin adolescentină care vizează nu adevărul, ci trecătoarea celebritate –, cartea domniei sale este un eveniment cultural. Şi, desigur, astfel fiind, lu-

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 139–144, Bucureşti, 2011

crarea, deşi este filosofică, depăşeşte graniţele unei stricte specializări, trimiţând şi spre alte domenii ale cunoaşterii umane, cum ar fi matematicile, teologia şi religia, psihologia sau estetica.

Cartea profesorului Alexandru Surdu este, dincolo de orice îndoială, un reper şi un model de cercetare ştiinţifică. Un reper prin amploarea ei, prin fapul că autorul îşi propune mult şi realizează mult, şi un model prin rigurozitate şi sistematicitate. Este o lucrare care mărturiseşte că, dincolo sau dincoace de ea, stă un sistem filosofic impunător; prin acest fapt, lucrarea este o invitaţie la a descoperi tainele acestui sistem şi a le pătrunde. Din acest motiv, lucrarea este una de filosofie sistematică, iar nu o simplă cercetare de ramură. Cercetarea specializată este numai o componentă a cercetării de ansamblu, un simplu instrument care serveşte singurului scop autentic al filosofiei, şi anume sistemul. Cititorul avizat, dar şi cel mai puţin documentat întru cele filosoficeşti, constată de la bun început, după lectura primelor studii, că se află în faţa unei concepţii unitare, în faţa unei idei filosofice originale, care se pretează la forma autentică a filosofiei – aşa cum spunea Hegel –, şi anume sistemul. Studiile cuprinse în volum nu se mărginesc la a trata limitat tema pe care o anunţă, ci sunt promisiuni ale întregului. De aici unitatea sistematică şi tematică a lucrării, de aici senzaţia cititorului că participă, o dată cu lecturarea lucrării, la o desfăşurare a unui gând care prinde şi resemnifică realitatea pe care se străduieşte – aşa cum ar fi spus un Heidegger – să o scoată din ascundere.

Chiar titlul lucrării mărturiseşte convingerea profesorului Alexandru Surdu – convingere căreia i-a dat glas de mai multe ori, cu ocazia cursurilor, simpozioanelor, conferinţelor sau discuţiilor particulare pe teme filosofice – potrivit căreia „logica este artileria grea a filosofiei". Cercetarea fundamentală în orice domeniu al filosofiei – dar şi cercetarea ştiinţifică în genere – trebuie să purceadă de la logică. Logica este disciplina gândirii, fără de care orice demers spiritual este, de la bun început, sub semnul îndoielii. Astfel, însuşi titlul lucrării este o recomandare: pentru a porni la înţelegerea unor teme filosofice trebuie să se aibă în vedere, mai întâi, logica, sub toate formele ei. Confuziile logice, confuziile între tipurile de logică au condus, pe parcursul istoriei filosofiei, la grave erori care ar fi putut fi evitate dacă aceia care le-au comis ar fi făcut un minim efort ca, înainte de a ordona realitatea prin gândire, să fi ordonat gândirea. Unul dintre aspectele fundamentale pe care le tratează lucrarea profesorului Alexandru Surdu este tocmai acesta: indiferent care este domeniul de cercetare, el trebuie să aibă o logică de la care să-şi „extragă" rigurozitatea şi disciplina. Poate fi vorba fie de logica obişnuită, clasico-tradiţională; fie de logica simbolico-matematică, atât de folositoare ştiinţelor contemporane, şi mai ales fizicii şi cosmologiei ştiinţifice, dar şi astronomiei sau ingineriei; sau, dacă este cazul, logica speculativă, care se dovedeşte a fi operativă mai ales în domeniul ştiinţelor spiritului, dar şi – aşa cum precizează autorul – unor domenii în care puţini s-ar fi aşteptat să o vadă la lucru, cum ar fi matematicile sau fizica relativistă sau cuantică. În paginile lucrării regăsim, astfel, contribuţii importante într-un domeniu cu totul aparte, şi anume dialectica matematicii. Una dintre problemele de primă importanţă de care este legată dialectica matematicii este aceea a

caracterului limitat al aplicării principiilor contradicţiei şi terţului exclus, din logica tradiţională şi din cea simbolico-matematică. Teza lucrării este aceea că există o apropiere a raţionării matematice de cea metafizică tocmai prin faptul că, de pildă, în domeniul matematicii transfinite, aceste principii nu se mai dovedesc universal valabile, exact aşa cum este cazul şi în sistemele filosofice speculative. O astfel de apropiere – desigur, neaşteptată şi, poate, pentru unii, chiar deranjantă – dă naştere unui dialog filosofic fecund, dar şi ideii de cercetare inter- şi pluridisciplinară. Dacă, la începutul secolului al XX-lea, se poate constata o ruptură a ştiinţei de filosofie, mai ales datorită scientismului şi pozitivismului logic, acum, la debutul mileniului al treilea, ştiinţele se reîntorc spre filosofie, în vederea unui dialog cultural care nu mai îngăduie o specializare rigidă a acestora, ci presupune o reconsiderare a rezultatelor lor din perspectiva speculaţiei filosofice.

În cadrul perspectivei sistematice care se regăseşte în lucrare trebuie avută în vedere contribuţia autorului în ceea ce priveşte distingerea şi explicitarea specificităţii celor trei tipuri de logică: clasico-tradiţională, simbolică şi dialectico-speculativă. Teza principală care traversează capitolul al patrulea al cărţii este aceea potrivit căreia o corectă înţelegere a celor trei tipuri de logică şi a conceptelor şi procedurilor specifice fiecăruia în parte conduce la o corectă întrebuinţare a acestora, din cel puţin două puncte de vedere. Mai întâi, fiecare tip de logică are domeniul său de aplicabilitate, formele sale specifice, operaţiile sale specifice; unele confuzii care s-au făcut, pe parcursul istoriei logicii, au condus la consecinţe din cele mai supărătoare, cum ar fi, de pildă, reducerea formelor silogistice – specifice logicii clasico-tradiţionale, de inspiraţie aristotelică – la simplul calcul – specific logicii simbolico-matematice. De asemenea, altă confuzie care se cerea luată în discuţie este aceea de sorginte hegeliană, între formele logicii clasico-tradiţionale şi cele ale logicii dialectico-speculative. Astfel de erori sunt generate, de fapt, de lipsa unei distincţii clare între tipurile fundamentale de gândire: intelectivă, raţională şi speculativă, fiecare dintre acestea având propria sa logică şi propriul său domeniu de aplicabilitate. Al doilea aspect este legat de limitele fiecărui tip de logică şi de erorile care se pot produce atunci când un anume tip de logică este aplicat acolo unde, de fapt, se potriveşte altul. Un corolar al acestor afirmaţii este şi cel menţionat mai sus, potrivit căruia unele discipline ştiinţifice au nevoie de o logică proprie. Exemple suficient de elocvente ar fi, în acest caz, logica mecanicii cuantice, logica hermeneutică sau logica rezonanţei a lui Ştefan Odobleja.

În cadrul acestor consideraţii cu privire la tipurile de logică şi aplicarea corectă a acestora se distinge elaborarea şi explicitarea teoriei cu privire la formele fundamentale ale logicii dialectico-speculative. Aceste preocupări nu sunt de dată recentă în lucrările profesorului Alexandru Surdu, domnia să făcând referire la anumite forme specifice ale gândirii speculative în unele lucrări datând din deceniile al optulea şi al nouălea ale veacului trecut. Important este faptul că, în continuarea tezelor pe care le-a susţinut în perioada de început a activităţii sale filosofice, autorul a avut mereu în vedere legitimarea istorico-filosofică a acestora; mai exact, astfel de forme de raţionare apar şi sunt întrebuinţate cu succes – chiar dacă nu sunt numite ca atare –

încă la Platon, Aristotel, medievali, Kant, Hegel şi alţi mai gânditori ai istoriei filosofiei. Contribuţia cea mai importantă a cercetării actuale, prezentă în lucrarea în discuţie, rezidă în sistematizarea acestor contribuţii şi stabilirea unor principii şi proceduri standard ale logicii dialectico-speculative, ceea ce va îngădui atât o corectă aplicare a gândirii speculative – chiar la domenii noi ale cercetării ştiinţifice în cadrul cărora alte tipuri de logică şi-au dovedit caracterul limitat –, cât şi o dezvoltare ulterioară a acestui tip de logică. Potrivit concepţiei profesorului Alexandru Surdu, fiecare ştiinţă – iar logica nu face, de bună seamă, excepţie – are anumite etape de evoluţie, printre care se regăseşte şi aceea incipientă a stabilirii conceptelor. Pe lângă contribuţiile domniei sale în această privinţă, trebuie menţionate şi acelea care ţin de una dintre etapele maturităţii unei ştiinţe, şi anume elaborarea unei perspective filosofice asupra ştiinţei respective – am numit aici contribuţiile de filosofia logicii prezente în lucrarea *Cercetări logico-filosofice*.

Tot în spiritul unui dialog fecund între filosofie şi ştiinţă sunt elaborate şi consideraţiile cu privire la intuiţionism şi neointuiţionism. Ca şi alte subiecte tratate în volum, nici acestea nu sunt de dată recentă între preocupările autorului şi sunt integrate în perspectiva filosofică de ansamblu. Din acest punct de vedere, contribuţiilor pe care le-a avut în mai vechea sa lucrare, *Neointuiţionismul*, apărută în urmă cu mai bine de treizeci de ani, li se adaugă acum altele, mai ales privitoare la originile filosofice ale intuiţionismului – considerat atât ca un curent filosofic, dar şi ca o atitudine filosofică fundamentală; deci, cu o nuanţă metodologică. Profesorul Alexandru Surdu pune în evidenţă importanţa doctrinelor unor gânditori precum Aristotel, Descartes sau Kant pentru intuiţionism şi ajunge cu cercetarea până în secolul al douăzecilea, la gânditori ca Brouwer sau Heyting, care au avut un impact semnificativ asupra evoluţiei intuiţionismului şi neointuiţionismului, mai ales în matematici. Se distinge, dintre toate problemele abordate, problema transfinitului matematic şi a problemelor pe care le ridică acesta, precum şi, în strictă legătură cu aceasta, problema distincţiei între infinitul actual şi cel potenţial, abordată mai mult decât nesatisfăcător de Cantor şi de formalişti. Una dintre afirmaţiile care atrag cel mai mult atenţia este aceea potrivit căreia acceptarea infinitului actual conduce la paradoxe ce nu pot fi eliminate din câmpul matematicii, în vreme ce o abordare intuiţionistă care face din infinit numai o virtualitate, o posibilitate constructivă a gândirii umane, ar duce la evitarea unor astfel de paradoxe. De reţinut faptul că în lucrările profesorului Alexandru Surdu se regăsesc mai multe soluţii, logico-matematice şi filosofice, ale unor paradoxe, printre care chiar celebrul paradox al mincinosului şi nu mai puţin cunoscutul paradox al mulţimilor elaborat de Russell. Desigur, pentru matematicienii care adoptă un formalist ultraortodox, demonstraţiile intuiţioniste – o spune, de altfel, chiar şi autorul – nu sunt mulţumitoare. De remarcat este faptul că, în urma unei simple comparaţii, o soluţie a unui paradox care solicită nu modificarea unor concepte standard – ca, de pildă, infinitul – ci corecta înţelegere a lor, este mult mai bună decât absenţa oricărei soluţii: până acum, nici un logicist sau formalist nu a produs o soluţie pentru vreunul dintre paradoxele mai sus menţionate. Pentru a da numai un exemplu: celebra soluţie a

paradoxului autoreferinţei dată de Alfred Tarski – stratificarea limbajului – nu este o soluţie autentică, ci doar o interzicere a punerii probemei; regretabil este faptul că, cel puţin aparent – în lumea matematicienilor logicişti şi formalişti, acest simulacru de soluţie a fost foarte repede ridicat la rang de cinste, deşi este mult mai slab decât soluţiile intuiţioniste. Din nefericire, uneori, istoria filosofiei este marcată şi de orgolii de şcoală, pe care numai trecerea timpului le va îndepărta.

Necesitatea unei împletiri a cercetării sistematice cu aceea istorică – specifică tuturor disciplinelor filosofice – se dovedeşte şi în alte părţi ale lucrării. A fost, până mai deunăzi, oarecum general acceptat faptul că, spre deosebire de filosofie, ştiinţele sunt mai puţin legate de propria lor istorie. O astfel de atitudine, însă, pare să piardă teren din ce în ce mai mult. Dacă ştiinţele se îndreaptă din ce în ce mai mult spre locul de unde au provenit – ca părţi ale unui sistem integral al cunoaşterii care, la rândul său, ar trebui să dispună de o logică integrală, o logică care să recupereze toate momentele gândirii în puritatea lor, deci toate poziţiile gândirii faţă de obiectul său, aşa cum ar spune Hegel, cel care oferă profesorului Alexandru Surdu ocazia de a se referi la o logică integrală – ele revin, atunci, la ipostaza lor filosofico-speculativă. Ceea ce face ca acestea să nu mai poată fi rupte de istoria lor sau de relaţia cu alte discipline. Aidoma stau lucrurile şi cu logica, în cazul căreia se dovedeşte obligatorie permanenta revenire la istoria acesteia. Astfel, dacă o „logică integrală" este logica în evoluţia ei, atunci ignorarea evoluţiei istorice a logicii este echivalentă cu ignorarea logicii. În plus, fie în general, fie în cazul fiecărui gânditor care a avut contribuţii în domeniul logicii, se dovedeşte faptul că noţiunile şi conceptele evoluează nu prin celebra *Ueberwindung* a lui Carnap, ci prin şi mai faimoasa *Aufhebung* a lui Hegel. Mai exact, conceptele se determină în sine, capătă nuanţe noi, dar nu se dezic de sine. Astfel stau lucrurile cu logica lui Aristotel şi la fel cu cea a lui Kant. Desigur, între logicile pe care le-a întrebuinţat Kant există deosebiri; dar nu este vorba despre abandonul unor concepţii, ci despre evoluţia lor. La fel, când se referă la metamorfoza logicii lui Maiorescu, profesorul Alexandru Surdu are în vedere tocmai o astfel de evoluţie. Lucrurile stau la fel şi cu intuiţionismul, care nu putea rămâne la nivelul la care îl lăsaseră Descartes şi Kant. Din acest punct de vedere, logica pare să fie o ştiinţă „vie", care are o evoluţie ce trebuie înţeleasă tocmai pentru a înţelege momentul actual al dezvoltării sale, precum şi posibilităţile de evoluţie.

În cadrul acestei evoluţii a logicii, surprinsă mai ales în capitolele al cincilea şi al şaselea ale lucrării, sunt scoase în evidenţă contribuţii ale unor personalităţi ale filosofiei româneşti. Deosebit de important este faptul că autorul nu tratează aceste contribuţii separat de istoria filosofiei universale. Filosofia românească nu evoluează altundeva decât în cadrul filosofiei universale. În perioada interbelică putem chiar vorbi despre un avans al filosofiei româneşti, din anumite puncte de vedere, faţă de cercetarea filosofică din alte zone ale Europei (aici ar fi vorba, de pildă, de contribuţiile lui Cioran, Eliade sau Odobleja). La fel stau lucrurile cu logica. Gânditorii români care s-au ocupat de logică au fost permanent în legătură cu evoluţia logicii la nivel mondial. Reuşitele acestea sunt prezentate detaliat în lucrarea profesorului Alexandru Surdu şi sunt puse în evidenţă cercetările de pionierat ale unora dintre

aceşti gânditori. De asemenea, încercarea de a realiza alte tipuri de logică, specifice unor domenii în care aplicarea tipurilor obişniute de logică nu putea da rezultate, nu este străină de spaţiul cultural românesc. Un exemplu ar fi logica de tip speculativ a lui Constantin Noica, în cadrul căreia, aşa cum sugerează Noica însuşi, individualul dă măsura generalului. O astfel de logică pare să-şi găsească un fel de aplicabilitatea chiar în cercetările pe care Noica le face asupra filosofiei româneşti. Deşi există, chiar în contemporaneitate, voci care, pe nedrept, consideră că o ontologie nu poate avea legătură cu o naţiune – în ciuda faptului că Noica vorbise despre „sentimentul românesc al fiinţei" –, deşi aceste voci par să susţină o „limbă universală" – probabil aidoma aceleia care se vorbea în turnul Babel şi de care oamenii s-au folosit cu nesăbuinţă – totuşi, Noica vorbeşte despre rostirea filosofică românească. De o astfel de înţelegere a filosofiei pare să fie legată şi logica lui Hermes pe care o construise Noica. Nu de o logică a războiului, a conflictului, în care universalul – sau vremelnicul universal – subjugă şi face lege pentru particular şi individual, ci o logică hermeneutică, a interpretării, o logică ce poate fi catalogată numai ca logică de tip dialectico-speculativ.

Nu în ultimul rând – şi, poate, în spiritul filosofiei lui Constantin Noica, al cărui discipol a fost – trebuie precizat faptul că în lucrarea profesorului Alexandru Surdu se regăsesc consideraţiuni despre anumite personalităţi ale filosofiei. Dacă individualul este cel care, aşa cum considera Noica, dă măsura generalului, atunci un astfel de capitol nu poate lipsi chiar nici dintr-o lucrare de logică, disciplină prin excelenţă a universalului. Oamenii de însemnătate crucială, cum îi numea Jaspers, sunt cei care au schimbat soarta filosofiei şi a culturii. Astfel este un Socrate, un Descartes, un Hegel şi chiar un Karl Jaspers. Oamenii de însemnătate crucială sunt aceia care au întemeiat şcoli. Filosofia autentică se face în şcoală, aşa cum a lăsat moştenire prototipul filosofului autentic, pentru care viaţa a fost una cu filosofia, Socrate. La fel a procedat Descartes, la fel Kant, la fel Hegel sau, în filosofia românească, Nae Ionescu şi Constantin Noica.

Lucrarea profesorului Alexandru Surdu este o lucrare care întemeiază un sistem filosofic; prin urmare, este o lucrare a unei şcoli filosofice, care continuă tradiţia şcolii româneşti de filosofie, aşa cum a fost ea înţeleasă şi realizată de Nae Ionescu şi Constantin Noica. Desigur, un sistem filosofic şi o şcoală filosofică trebuie să pornească, aşa cum am afirmat la început, cu logica, artileria grea a filosofiei. Fiind, în egală măsură, o lucrare care abordează o bună parte dintre temele istoriei logicii, dar şi una de cercetare sistematică, aceasta poate fi considerată, prin urmare, o schiţă a unei logici integrale, care să îngăduie cuprinderea, în corpul filosofiei, a tuturor rezultatelor demersului uman de cunoaştere, fie că sunt ele filosofice, ştiinţifice, teologice sau de altă natură. Aceasta în spiritul titlului pe care ilustrul înaintaş Dimitire Cantemir îl dă lucrării sale de logică, pe care o intenţiona referitoare la toată învăţătura logicii, disciplina filosofică fundamentală. Alocând un spaţiu important originii şi semnificaţiei lucrării lui Dimitrie Cantemir, profesorul Alexandru Surdu demonstrează că este în acord cu spiritul acestei lucrări, care constituie un reper în istoria filosofiei universale, româneşti şi, desigur, în istoria logicii.

MAI MULT DECÂT O CULEGERE DE STUDII

OVIDIU G. GRAMA

Cei interesați de evoluțiile din peisajul filosofic românesc ştiu că profesorul Alexandru Surdu a publicat încă din 2007 primul volum[1] din seria celor cinci care urmează să stabilească forma definitivă a sistemului său filosofic. Aşa stând lucrurile, ar putea părea inutilă strângerea în volum a unor lucrări mai vechi şi de mai mică amploare, provenind din etape depăşite ale gândirii sale. Atâta numai că etapele în cauză nu sunt depăşite prin crearea sistemului, ci integrate în el – în chip firesc, ar trebui adăugat. Mai mult decât atât, se pare că Alexandru Surdu a lucrat de la bun început în vederea sistemului, dacă ținem cont de faptul că ideea unei dialectici pentadice – idee care stă la baza întregii sale construcții filosofice – apăruse încă din 1966[2]. Prin urmare, cele 64 de studii şi articole, câte cuprinde volumul *Cercetări logico-filosofice*, reprezintă pentru cititor tot atâtea căi lăturalnice către miezul concepției autorului, aparte de calea regală – încă neîncheiată – a sistemului, dar în armonie cu ea.

Cele două direcții principale pe care înaintează cercetarea lui Alexandru Surdu sunt cea *sistematică* şi cea *istorică*. Dialectician fiind, cele două fac împreună casă bună, căci „filosofia *se identifică* cu propria sa istorie. Hegelian vorbind, filosofia este procesul istoric al propriei sale constituiri, curățat de adaosurile specifice fiecărei epoci. În acest sens, istoria filosofiei nu este pentru filosof o disciplină auxiliară" (p. 480). În ce priveşte cercetările de logică ale autorului, deosebit de semnificative şi cu multe contribuții originale, ele pot fi în parte subsumate direcției sistematice, în parte – celei istorice. De fapt, o clasificare riguroasă a cercetărilor lui Alexandru Surdu este imposibilă – nu se poate vorbi despre unele lucrări de natură strict istorică şi despre altele de natură strict sistematică. În studiile istorice se vădeşte pregnant aparatul conceptual al sistemului, care organizează materialul după o schemă de obicei originală şi adeseori neaşteptată, în timp ce studiile sistematice sunt copios susținute cu argumente şi trimiteri de natură istorică[3]. Deşi printre numeroasele studii de logică cuprinse în volum se află şi unele dintre cele

[1] Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007.

[2] Vezi Alexandru Surdu, *Logicul poartă pecetea dialecticului*, interviu acordat lui Aurel Ion Brumaru, în „Astra", XIX, nr. 1, 1984.

[3] Prin urmare, mă tem că schematizarea pe care o încerc aici se depărtează într-o oarecare măsură de structura reală a operei lui Alexandru Surdu, care este remarcabil de unitară şi pentru care astfel de delimitări nu pot fi decât grosiere; cred totuşi că, aşa imperfectă cum este, îşi are utilitatea ei, de ordin expozitiv.

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 145–148, Bucureşti, 2011

mai însemnate contribuţii ale domniei sale, n-am să vorbesc despre ele, restrângându-mă la cele două feţe complementare ale operei sale, aşa cum apar ele aici.

1. Am să mă refer mai întâi la *direcţia istorică de cercetare*. O caracteristică a manierei dialectice de a privi istoria filosofiei, cel puţin de la Hegel încoace, este aceea că îmbrăţişează şi caută îndreptăţirea tuturor sistemelor filosofice anterioare, cu care se află, prin urmare, în acel raport de contradicţie unilaterală pe care ni l-a făcut cunoscut Constantin Noica. În această privinţă, dialectica pentadică nu face excepţie, Alexandru Surdu venind însă cu o perspectivă singulară asupra istoriei filosofiei, explicând caracterul polemic al acesteia într-un mod original. Poţi să fii sau nu de acord cu ideea sa, dar nu o poţi ignora, fie şi numai pentru că pune desfăşurarea în timp a filosofiei într-o lumină nouă, în măsură să scoată din umbră elemente ale marelui tablou al gândirii care altfel ar fi putut trece neobservate. Două dintre studiile cuprinse în volum mi se par îndeosebi lămuritoare în acest sens, şi anume „Necesitatea şi perenitatea sistemelor filosofice" şi „*Pars pro toto* în istoria filosofiei". Originea necontenitelor controverse dintre filosofi s-ar afla în mod precumpănitor – şi aici găsim acel punct de vedere proaspăt asupra dinamicii filosofiei de care vorbeam – în manifestarea principiului *pars pro toto*. Preluat din bagajul tradiţional al retoricii, acest procedeu metonimic este ridicat la rangul de principiu explicativ pentru permanenta vrajbă dinlăuntrul filosofiei. Remarc aici, în treacăt, faptul că această idee este folosită prima dată de către autor numai în legătură cu istoria logicii[4], pentru a o extinde apoi la întreaga istorie a filosofiei. Folosind metafora construcţiei, Alexandru Surdu scrie:

> „… creatorii sistemelor filosofice îşi pot permite, mai mult decât constructorii clădirilor obişnuite, să pună în evidenţă noul, să-l etaleze cu precădere, estompând restul componentelor, mascându-le sau acordându-le roluri secundare. Este vorba de tendinţa, care se face vădită frecvent în istoria filosofiei, de prezentare a părţii ca întreg (*pars pro toto*). Datorită acestei tendinţe apar de regulă *controversele* dintre filosofi şi dintre şcolile filosofice. Aceasta este *particularitatea specifică* a istoriei filosofiei faţă de istoriile celorlalte discipline teoretice sau ale artelor" (p. 482).

Alături de funcţia principiului *pars pro toto*, dar în legătură cu acesta, alte două idei care întemeiază perspectiva lui Alexandru Surdu asupra istoriei filosofiei şi care se regăsesc în volum – discutate pe larg în unele locuri, doar amintite în altele – sunt:

> – distincţia între logicism, formalism şi intuiţionism, ca orientări prezente nu numai în cadrul restrâns al discuţiei privitoare la fundamentele matematicii (acolo unde au fost ele remarcate iniţial), ci şi în cadrul larg al filosofiei în

[4] Vezi Alexandru Surdu, *Considération sur la problème d'une logique intégrale*, în „Revue roumaine des sciences sociales", Série de philosophie et logique, tome 10, nr. 2, 1966.

genere[5] – în ontologie, logică, metodologie, gnoseologie şi epistemologie, care sunt, în viziunea autorului, cele cinci discipline fundamentale ale filosofiei[6];

– distincţia sistem disciplinar–sistem categorial, care are de asemenea însemnate valenţe explicative[7]; dacă adaug că sistemul filosofiei pentadice al autorului este unul categorial, devine evident că domnia sa consideră că – deşi necesar în ordine istorică – tipul disciplinar de sistem filosofic prezintă anumite puncte slabe.

2. *Direcţia sistematică de cercetare*, pe care Alexandru Surdu s-a angajat de la bun început, odată cu descoperirea şi descrierea mecanismului *pars pro toto*, este vizibilă în toate materialele strânse în volum – şi probabil că în toate studiile scrise vreodată de domnia sa. Oricare ar fi problema pusă în discuţie, ea este tratată cu instrumentele conceptuale ale sistemului şi – ceea ce este cu totul neobişnuit – sistemul însuşi pare să fi fost constituit în formă aproape încheiată de la bun început, cam aşa cum Minerva se naşte gata înarmată din capul lui Jupiter.

Ce s-ar putea spune pe scurt despre sistemul lui Alexandru Surdu? În câteva cuvinte – ale autorului –, avem de-a face cu un sistem filosofic dialectico-speculativ pentadic. „În orice accepţie, obiectivă sau subiectivă, dialectica este legată de *opoziţie*, *contrarietate* şi *contradicţie* şi presupune ca atare raportarea a cel puţin *două* entităţi. O dialectică *minimală* nu poate să fie, prin urmare, decât *binară*" (p. 83). Astfel de perechi dialectice binare ar fi *finit–infinit*, *unu–multiplu*, *repaus–mişcare*. Dintre dialecticile de cardinalitate superioară se remarcă cea triadică a lui Hegel (prezentată de obicei ca *teză–antiteză–sinteză*) şi cea tetradică a lui Noica *(temă–antitemă–teză–temă regăsită*). Prima schemă dialectică pentadică este cea a lui Platon, din *Sofistul*, unde ne sunt date ca genuri supreme *fiinţa*, *repausul*, *mişcarea*, *altul* şi *acelaşi*. Alexandru Surdu consideră că dialectica pentadică, fiind mai complexă şi având capacitatea de a le îngloba pe celelalte fără a le infirma valabilitatea, este totodată şi cea mai potrivită. De asemenea, ea ar fi – potrivit autorului – dialectica maximală. Schemele dialectice (un alt concept specific lui Alexandru Surdu, analog deducţiei naturale din logica simbolică şi raţionamentului din logica tradiţională) pot avea drept componente fie entităţi (obiecte, concepte, categorii), fie momente din desfăşurarea unui proces.

Am văzut până acum – foarte succint şi poate insuficient –, cu privire la sistemul filosofic al autorului, de ce *dialectic* şi de ce *pentadic*. De ce însă *speculativ*? Termenul nu are cea mai bună faimă. Alexandru Surdu consideră speculaţiunea drept o facultate a gândirii, alături de intelect şi raţiune (şi de alte două facultăţi

[5] Cel mai semnificativ studiu din volum legat de această chestiune probabil că este „Probleme logiciste, formaliste şi intuiţioniste în filosofia greacă".

[6] Cei care s-ar întreba de ce tocmai această formaţie de cinci discipline este considerată fundamentală, iar nu alta, găsesc o discuţie mai amănunţită în această privinţă la pp. 481–482.

[7] Vezi, în acest sens, îndeosebi studiile „Categoriile fundamentale ale filosofiei sistematice" şi „Istoria şi teoria sistemelor filosofice".

„hibride", intelectul raţional şi raţiunea speculativă). Termenul are această formă cu iz arhaic probabil tocmai pentru a putea fi deosebit de speculaţie sau – şi mai rău – de specula. Fiecare dintre aceste facultăţi operează cu alte forme ale gândirii: intelectul – cu funcţii, relaţii şi operaţii logice, raţiunea – cu noţiuni, judecăţi şi raţionamente, iar speculaţiunea – cu categorii, raporturi între categorii şi scheme dialectico-speculative. Se poate vedea de aici că fiecăreia dintre ele îi corespunde un tip de logică: intelectului – logica simbolică, raţiunii – logica clasică, iar speculaţiunii – logica dialectico-speculativă. Meritul revelării acesteia din urmă revine autorului şi constituie una dintre contribuţiile sale cele mai însemnate. Dialectica speculativă este, aşadar, disciplina logică ce are ca obiect categoriile, raporturile dintre ele şi schemele constituite pe baza lor. Categoriile centrale ale sistemului dialectico-speculativ pentadic (scrise cu majusculă pentru a le deosebi de înţelesul curent al cuvintelor care le desemnează) sunt: Subsistenţa, Existenţa, Fiinţa, Realitatea, Existenţa Reală. Semnificaţia termenilor diferă considerabil de cea cunoscută îndeobşte, dar nu este locul aici pentru lămurirea acesteia[8].

Închei, adăugând câteva scurte constatări şi mărturisind o nedumerire. Se vorbeşte în cazul anumitor gânditori despre mai multe faze ale creaţiei, cu deosebiri substanţiale între ele – avem astfel un Platon de tinereţe, altul de maturitate şi un altul încă, de bătrâneţe; un Kant din perioada precriticistă şi un altul din perioada criticistă; mai mult, un Wittgenstein I şi un Wittgenstein II, ba chiar şi un Wittgenstein III. În cazul profesorului Alexandru Surdu, identitatea sa cu sine însuşi de-a lungul timpului este dincolo de orice îndoială. Desigur, gândirea domniei sale evoluează, desfăşurându-se în volute din ce în ce mai ample în jurul câtorva – destule – idei fundamentale, care par să nu fie schimbate de-a lungul timpului, ci doar tot mai bine precizate. Aceste idei germinative – idei-sămânţă –, odată apărute, sunt apoi sporite şi adâncite, limpezite şi puse la lucru, pentru a rodi în cele din urmă în forma finală a sistemului. Cu toate acestea, cititorul îndeajuns de atent are sentimentul că sistemul în forma sa *finală* – deşi neîncheiat în clipa de faţă – este cel care determină, printr-un soi de retrocauzalitate de neînţeles, forma şi conţinutul lucrărilor premergătoare. Sau poate, în cuvintele autorului: „hegelian vorbind, filosofia este procesul istoric al propriei sale constituiri".

[8] Studiile din volum cele mai utile în acest sens sunt „Categoriile fundamentale ale filosofiei sistematice" şi „Accepţia originară a Subsistenţei".

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *Izvoare de filosofie românească*, Eseuri apărute în revista „Clipa" – Magazinul actualității culturale româneşti, ed. a II-a, Bucureşti, Editura Renaissance, 2011, 162 p.

Cele paisprezece eseuri (*Istoria filosofiei şi izvoarele sale, Sursele filosofiei româneşti, Traco-geții la porțile filosofiei, Contribuții teologico-filosofice ale scriitorilor daco-romani, Probleme logico-filosofice ale scriitorilor daco-romani, Probleme logico-filosofice în scrierile slavo-române, Teme filosofice în Pentateuh, Izvoare evanghelice ale filosofiei româneşti, Despre istoria isihasmului în România, „Isihasmul laic" al lui Neagoe Basarab, Neoaristotelismul scolastic la Academiile Domneşti, Tezaurul filosofic al limbii române, Specificul național al filosofiei, Filosofia românească la sfârşit de mileniu, Elogiul filosofiei româneşti*) reunite de profesorul Alexandru Surdu în micul volum – care evocă prin titlu culegerea de texte şi studii realizată în anii războiului de Mircea Vulcănescu, Constantin Noica şi Constantin Floru – alcătuiesc, conform prefeței, lucrarea nu foarte sonoră, însă inevitabilă, a şolomonarului. Atâția câți mai sunt în vremurile noastre, şolomonarii, adică cei care, altădată, „curățau izvoarele, umblând pe sub pământ, săpau galerii adânci, prin care să treacă apa, şi făceau chiar ochiuri de mare pe sub Tâmpa, în care se păstrau rezervele pentru cetatea Corona" (numele vechi al Braşovului) nu profesează o meserie învechită, ci una pe cât de actuală, pe atât de neglijată. Izvoarele, în sens spiritual, mai ales cele ale filosofiei româneşti, sunt iarăşi în pericol să sece. Ne înşelăm când credem că aceste izvoare vor continua să se reverse îmbelşugat la nesfârşit, fără ca nimeni să se îngrijească de ele.

Dispariția izvoarelor de filosofie românească nu poate fi un eveniment fără consecințe profunde asupra culturii şi civilizației româneşti. Sunt în joc, de fapt, sursele permanente ale gândirii creative pentru toți cei care fac parte, mai mult sau mai puțin conştient, din această cultură şi civilizație ale cărei rădăcini coboară două milenii şi jumătate în trecut. Profesia de şolomonar se dovedeşte purtătoare a unei străvechi obligații filiale, mai cu seamă acum când, o dată cu prăbuşirea sistemului comunist şi după ce presiunea oficială asupra filosofiei tradiționale româneşti a încetat, au apărut tentative de a altoi în cultura română tipuri de filosofie ce se dovedesc, în ciuda eforturilor depuse, a avea rezultate nesemnificative.

Izvoarele filosofiei româneşti, arată Alexandru Surdu, se regăsesc încă în epoca naşterii filosofiei însăşi, printre înțelepții tracilor, şi au reuşit să traverseze epoca întunecată ce a urmat prăbuşirii limesului dunărean în secolul al VII-lea, fuzionând cu credința creştină şi îmbrăcând, o vreme, veşmintele slavone.

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 149–165, Bucureşti, 2011

După câteva momente luminoase, însă de scurtă durată (*Învățăturile lui Neagoe Basarab*, primele traduceri în româneşte ale Bibliei, Dimitrie Cantemir), epoca glorioasă a „literelor şi filosofiei româneşti" începe în secolul al XIX-lea. Este o epocă în care preocuparea pentru dezvoltarea limbii române are ca efect efectuarea de traduceri din textele clasice ale filosofiei, dar şi realizarea de „studii şi cercetări originale de filosofie românească, publicate în revistele noastre de specialitate, şi primele sisteme filosofice de amploare, ceea ce a însemnat înscrierea României pe făgaşul culturii occidentale, iar a limbii române printre limbile de circulație filosofică". Punctul culminant al acestei epoci îl reprezintă ceea ce Noica a numit „rostirea filosofică românească", care nu este doar expresia posibilității de a exprima în limba română a unor idei formulate în alte limbi, ci încercarea reuşită de a exprima „*altceva* decât s-a spus în celelalte filosofii, mai bine decât au făcut-o alții şi chiar imposibil de a o face în alte limbi".

Reîntoarcerea gândirii la propriile izvoare nu înseamnă izolarea ei în granițele strâmte ale unei limbi anumite, în cazul nostru a limbii române. „Izolaționismul" filosofic, ca şi „convertirea" gândirii, orientarea ei exclusiv către surse străine, sunt atitudini extremiste, care se dovedesc, finalmente, la fel de sterile. Gândirea filosofică autentică, în schimb, regăseşte caracteristici comune unor culturi de limbi diferite, se integrează natural în acestea fără să caute cu dinadinsul integrarea, dar exprimă totodată şi gradul de civilizație al națiunii din care face parte filosoful. Condițiile care se cer îndeplinite pentru ca o gândire filosofică autentică să apară în cadrul unei culturi naționale, identificate încă din perioada interbelică de Mircea Vulcănescu, şi anume *existența unei filosofări ale cărei motivații sunt româneşti*, a unui *mediu românesc* de difuzare a ideilor şi *a unei problematici specifice* româneşti, favorizează dezvoltarea unei filosofii româneşti valoroase în sine, şi deci valoroasă şi pe plan mondial.

Dispariția treptată, după 1989, a constrângerilor ideologice la care a fost supusă filosofia în România a făcut necesară, consideră autorul lucrării prezentate, fie întoarcerea la tradițiile filosofice antebelice, fie o nouă sincronizare culturală. Ambele variante au avantajele şi costurile lor. Opțiunea pentru reînnodarea tradiției cercetărilor (atâtea câte au fost) ale kantienilor, platonicienilor, indiologilor, aristotelicienilor etc. români ar da o notă aparte rezultatelor obținute, în care s-ar putea recunoaşte *spiritul filosofic românesc*. În schimb, tentativele artificiale de sincronizare expun cultura filosofică românească riscului de a se ține permanent pe urmele modelor filosofice occidentale, punând-o în situația de a înainta doar ocazional umăr la umăr cu ele.

Tradițional, filosofia românească a manifestat o înclinație către construcția sistematică, nereuşind să valorifice această înclinație decât sporadic. Epoca noastră, în care filosofia românească ar trebui să renască, a ajuns să fie excesiv avizată în privința perisabilității sistemelor filosofice. Filosofii conştientizează prea intens faptul că eforturile lor sunt, mai devreme sau mai târziu, sortite pieirii. Teama cu care filosoful contemporan întâmpină ispita de a construi un sistem ar trebui temperată, consideră Alexandu Surdu, de faptul că prăbuşirea unui sistem nu este niciodată totală: arhitectonicile, metodologiile structurale ale sistemelor filosofice le supraviețuiesc adesea.

Victor Emanuel Gica

Rumänisches Goethe-Jahrbuch, Band 1, Editura Paideia, Bukarest, 2011, 376 p.

Editat de Societatea Goethe din România, în colaborare cu Societatea Germaniştilor din România şi cu Centrul de Cercetare şi Excelenţă „Paul Celan" al Universităţii din Bucureşti, primul volum al Anuarului Goethe îşi propune (şi pare a avea toate şansele de a-şi ţine promisiunea) să devină un for al exegezei goetheene din ţară şi din străinătate. În primul an al apariţiei sale, Anuarul român Goethe (care apare în limbile germană şi română, cu rezumate în limba engleză ale materialelor publicate) ne oferă un conţinut bogat, structurat în două grupaje de studii, o secţiune dedicată vieţii ştiinţifice (*Rezeptionsreflexe*) şi una de traduceri (*Kulturstransfers*).

Primul grupaj (intitulat *Skizzen zum Ganzen*), cuprinzând nouă studii ale unor exegeţi români şi străini ai operei lui Goethe, se deschide cu materialul lui Göhler Peter (Institutul de Germanistică al Universităţii Humboldt din Berlin), *Der Teufelaspekt in der* Historia von D. Johann Fausten *und deren Struktur.* Levander Björn (Facultatea de Ştiinţe Umaniste a Universităţii din Stockholm) este prezent cu studiul *„Auf geht's, Faust". Ein Versuch, die Geister in Studierzimmer (I) und (II) als Fausts 'Lebensgeister' zu deuten,* iar Nenguié Pierre Kodjio (Universitatea Yaoundé din Camerun) cu *Zur Allegorie der Glocke: Zwischen Disziplin und Ritual. Goethes Ballade* Die wandelnde Glocke.

Din primul grupaj mai fac parte lucrările: *Schweizer Spuren in Goethes* Wanderjahren, a lui Gille Klaus F. (Institutul de Germanistică, Universitatea din Amsterdam); *Sophie Mereau und ihre Verbindungslinien zu Friedrich Schiller und Johann Wolfgang Goethe,* de Sabová Lucia (Facultatea de Filosofie a Universităţii Sfinţii Chiril şi Metodie, Trnava, Slovacia); *„Und Drei mach gleich, So bist du reich". Goethes Hexeneinmaleins: eine Gleichung?* de Poenaru Vasile V. (Universitatea din Toronto, Canada); precum şi studiile Anei-Stanca Tăbăraşi-Hoffmann (Institutul German, Universitatea Johannes Guttenberg din Mainz), *J. W. Goethe şi grădinile ca model de viaţă*; Gretei Tartler (Şcoala Superioară de Administraţie, Bucureşti), *Orientul lui Goethe. Un poem preislamic de T'abbata Sharran în* Divanul oriental-occidental; şi lui Schares Thomas (Trier, Germania), *Das Löwensteinchen. Bemerkungen zu einigen Goetheschen Briefstellen aus der Zeit der Italienreise, nebst der Verwechslung einer Bremse mit einer Biene*.

Cel de-al doilea grupaj (*Naturwissenschaftliche Streiflichter*) este alcătuit din studiul lui Grigorovici Radu (membru al Academiei Române), Teoria culorilor *a lui Goethe. Partea didactică (1810),* o excepţională prezentare a contribuţiei ştiinţifice goetheene, precum şi din *Zu Goethes* Die Wahlvervandtschaften, de Söder Thomas (Şcoala Superioară Pedagogică din Freiburg, Germania); *Goethe und Darwin,* de Wenzel Manfred (Centrul de Cercetare Georg Büchner al Facultăţii de Germanistică şi Ştiinţele Culturii, Universitatea Philipps, Marburg); *Goethes Beitrag zur gegenwärtigen evolutionstheoretischen Diskussion in der Rezeption des modernen Goetheanismus,* de Toma Sorin (Facultatea de Litere, Universitatea „Spiru Haret", Bucureşti).

Anuarul român Goethe conține, la rubrica *Rezeptionsreflexe,* prezentările: George Guțu (Universitatea din Bucureşti), *Zur rumänischen Resonanz von Goethes Werken*; Wikete Monika (Catedra de Germanistică, Universitatea de Vest, Timişoara), *Goethes Rezeption in der deutschprachtigen Bukowinaer Presse im Gedenkjahr 1932;* Vasile Voia (Facultatea de Litere, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca), *Orizonturi goetheene la Cluj – Lucian Blaga şi Liviu Rusu*; Eugen Christ (Institutul Cultural al Şvabilor de la Dunăre al Landului Baden-Württenberg, Stuttgart), *Goethes* Faust: *Einige Aspekte der Rezeption und Wirkung in der rumänischer Literatur und Kultur*; Delia Eşian (Iaşi), *Thanatische Liebe sowie erotisches Sterben bei Goethe und Ingeborg Bachmann.*

Două lucrări ştiințifice goetheene în versuri (*Die Metamorphose der Pflanzen* şi *Metamorphose der Tiere*), ca şi textul lui Hans Mayer, *Goethe, Hegel şi secolul al XIX-lea* sunt transpuse în limba română de profesorul George Guțu la rubrica dedicată transferurilor culturale.

Dragoş Popescu

George Guțu (Ed./Hrsg.), *Narațiune şi identitate la Hans Bergel / Erzählung und Identität bei Hans Bergel,* Editura Paideia, Bucureşti, 2011, 216 p.

Scriitorul transilvănean de limbă germană Hans Bergel este autorul unei opere extrem de vaste şi de diverse (semnătura sa se găseşte pe treizeci şi cinci de volume şi pe numeroase articole publicate de-a lungul vremii). Prozator, eseist şi poet, Bergel s-a născut în 1925 în țara noastră, de unde a emigrat în 1968. În anii comunismului a fost condamnat – în procesul Lotului Scriitorilor Germani – la 15 ani muncă silnică. În 2001 i-a fost decernat titlul de *doctor honoris causa* al Universității din Bucureşti.

Volumul dedicat scriitorului transilvănean (bilingv, conținând fiecare text atât în limba română, cât şi în limba germană) îşi propune să facă mai cunoscută în România personalitatea acestuia. Semnatarii materialelor publicate în volum sunt: Ana Blandiana: *Omagiu lui Hans Bergel. „Cel mai reprezentativ scriitor al Transilvaniei”*, Olivia Spiridon: *Acasă în povestire. Narațiune şi identitate în proiectul de trilogie al lui Hans Bergel*, George Guțu: *Naționalitate – Binaționalitate – Supranaționalitate. Aparține opera lui Hans Bergel literaturii germane, române sau europene?*, Walter Schuller: *Artişti şi scriitori germani transilvăneni prin prisma eseisticii lui Hans Bergel*, Dieter Roth: *Unui prieten. Hans Bergel la 85 de ani*, Renate Windisch-Middendorf: *Istorisiri din istorie. Aspecte ale narațiunii autentice în romanele lui Hans Bergel*, Mariana Virginia Lăzărescu: *Între discursurile tovarăşilor şi o săptămână de evenimente internaționale. Rubrica „Ecouri culturale” la „Volkszeitung” din Braşov cu referire specială la activitatea lui*

Hans Bergel. Sunt incluse în volum scrisori inedite din corespondența autorului despre romanul *Die Wiederkehr der Wölfe* (*Întoarcerea lupilor*), precum şi discursul ținut de omul de litere Hans Bergel cu ocazia decernării titlului de *doctor honoris causa* al Universității din Bucureşti (*Întâlnirea mea cu spiritualitatea română*). Reproducem mai jos un paragraf din acest discurs, în care dragostea pentru România şi români a scriitorului îl lasă să se exprime cu căldură: "… nu m-a fascinat numai arta şi literatura română cu chemarea ei spre o gândire ageră şi cu eleganta ei formă latină. Căci o atracție magică o exercită asupra mea şi climatele geopsihice ale acestui pământ – pe de o parte peisaje naturale de o inconfundabilă frumusețe, cum rareori am văzut în numeroasele mele călătorii. Pe de altă parte privelişti care evocă permanent – după cum prea bine ştiți – istoria dramatică a acestor locuri şi întâmplările nemaiauzite ale acesteia. Ele reprezintă părți integrante ale peisajelor europene, despre care germanul fascinat de lumea latină Ferdinand Gregorovius afirma odată că există peisaje care posedă *magnetism istoric*. În România, țara dintre Orient şi Occident, se interferează influențele şi curentele acestor două părți ale lumii noastre – o moştenire istorică străveche. România trebuie să-şi dovedească în continuare capacitatea sa de *sinteză*, aceasta este formula ei de supraviețuire. Aici, la intersecția culturilor, trebuie să-şi dovedească mai mult decât oricând vocația sa europeană, să-şi păstreze controlul asupra forțelor centrifugale, care îi cauzează tensiuni interioare, care dintr-o bogăție pot deveni o amenințare".

Dragoş Popescu

Thomas Hobbes, *Despre om şi societate* [*Leviathan*, cap. XIII–XVIII], trad. de Ovidiu G. Grama şi Mona Mamulea, Bucureşti, Editura All, 2011, 102 p.

Publicată de curând la Editura All în cadrul colecției „In nuce", lucrarea *Despre om şi societate* cuprinde capitolele XIII–XVIII din *Leviathan*, esența doctrinei politice a lui Thomas Hobbes, în lumina realităților englezeşti din preajma anilor 1650. Lucrarea lui Hobbes este importantă nu numai din perspectiva filosofiei politice, ci şi din aceea a *filosofiei dreptului*. În această din urmă perspectivă se înscrie şi rândurile care urmează.

Demersul argumentativ al lui Hobbes urmează, în principal, trei paşi: (1) descrierea omului aflat în starea naturală, dominată de bunul plac şi, implicit, de războiul fiecăruia împotriva fiecăruia; (2) necesitatea ieşirii din această stare de *bellum omnium contra omnes* prin impunerea unor legi naturale universale (3) necesitatea instituirii unei puteri coercitive care să asigure respectarea acestor legi. După ce descrie situația deplorabilă în care se află omul în starea naturală, Hobbes formulează legile naturale după care ar trebui să se conducă indivizii umani, legi a căror necesitate derivă din celebra sa idee conform căreia omul, stăpânit fiind de

natura sa egoistă, duce un război permanent cu semenii săi. Hobbes ia în consideraţie trei cauze principale ale conflictului: *rivalitatea*, *neîncrederea* şi *faima*. Pe lângă aceste cauze, care ţin de natura umană, există şi o cauză care priveşte organizarea societăţii: lipsa unei puteri comune „de care să se teamă toţi" (pp. 12–13). Hobbes defineşte războiul ca fiind „nu numai actul de bătălie" sau „actul de luptă"; el include şi acea perioadă de timp în care există „voinţa oamenilor de a se confrunta". Războiul nu se reduce, aşadar, la bătălia propriu-zisă, la confruntarea deschisă, armată. Esenţial este faptul că tot ceea ce se întâmplă în această perioadă de timp „nu poate fi nedrept"; în război, unde totul este permis, forţa şi înşelătoria sunt cele două virtuţi cardinale şi orice nedreptate devine legitimă (p. 16).

Cum o astfel de stare pare intolerabilă, Hobbes vine cu soluţia: din starea „mizerabilă" a războiului, omul are posibilitatea de a ieşi în două moduri: parţial prin *afecte*, parţial prin *raţiune*. În primul caz, omul iese din starea de război – sau doreşte pacea – datorită „fricii de moarte şi din dorinţa unor lucruri necesare traiului comod" (p. 17). În al doilea caz, omul iese prin anumite „clauze convenabile păcii, asupra cărora oamenii pot fi făcuţi să cadă de acord" (p. 17). Aşadar, sintagma „pot fi făcuţi să cadă de acord" implică o convenţie, un contract, în vreme ce clauzele convenţiei sunt *legile naturale*.

Legea naturală este descoperită, potrivit lui Hobbes, pe calea raţiunii şi ea nu se confundă cu *dreptul natural*. În vreme ce acesta din urmă constă în „libertatea de a face sau a nu face", legea „determină şi constrânge la una dintre acestea" (a face sau a nu face; p. 20). Iată că elementul coercitiv al legii apare semnalat înainte de a fi fost exprimat de Thomasius – care se bazează pe elementul coercitiv pentru a face distincţia dintre drept şi morală. Hobbes observă, aşadar, cu jumătate de secol înaintea lui Thomasius că legea trebuie să constrângă la a face sau a nu face ceva, elementul coercitiv al legii oferind dreptului un element esenţial în caracterizarea sa. Legile naturale dictează pacea ca pe un mijloc de conservare a oamenilor în colectivităţi, iar rezumatul lor este concentrat în fraza: „nu face altuia ceea ce nu vrei să ţi se facă ţie" (p. 59). Legile naturale obligă „in foro interno", adică te constrâng să doreşti ca ele să se realizeze. De asemenea, legile naturale sunt neschimbătoare şi veşnice, ele stând la baza filosofiei morale pe care Hobbes o consideră „ştiinţa a ceea ce este bun şi rău în legăturile dintre oameni şi societate", „ştiinţa virtuţii şi a viciului".

A treia lege naturală este *îndeplinirea convenţiilor încheiate*. În termeni juridici, aceasta exprimă principiul de drept „pacta sunt servanda". În acest principiu se află „izvorul şi originea dreptăţii" (p. 39), afirmă Hobbes, urmând a defini nedreptatea ca pe o neîmplinire a convenţiei. Acest principiu este legat de *constrângere*. Puterea constrângătoare este cea faţă de care oamenii îşi abandonează dreptul universal; în schimbul abandonării acestui drept, puterea îi constrânge în mod egal pe oameni să-şi îndeplinească convenţiile, generând în ei spaima unei pedepse mai mari decât beneficiul pe care l-ar putea aştepta de la încălcarea lor. Aceeaşi putere garantează, totodată, proprietatea obţinută prin contract. Iată, aşadar, ideea de garantare a proprietăţii de către stat.

Deşi concepţia lui Hobbes cu privire la posibilităţile renunţării, abandonării sau transmiterii de drepturi are în vedere în principal tratarea subiectului la nivel de organizare socială, politică, explicaţiile cu privire la aceste fapte juridice relevă o cunoaştere în detaliu a particularităţilor aspectelor de ordin juridic la nivel de individ. Astfel, ni se face cunoscută obligaţia cesionarului dreptului sau a acelui care îşi abandonează dreptul de a nu-l împiedica pe beneficiar să se bucure de dreptul cedat sau abandonat, orice piedică în acest sens fiind „o nedreptate şi prejudiciu" (pp. 22–23). Renunţarea sau transferul de drepturi se face prin declaraţie sau prin semnalare, prin semne „voluntare şi suficiente" . Transferul de drepturi este, de asemenea, de două feluri: fie drept contra drept, fie drept contra bun; motivul şi scopul pentru care omul renunţă la dreptul său ori şi-l transferă nu este altul decât siguranţa propriei persoane (p. 24). Contractul este definit ca fiind „transferul reciproc de drepturi" (p. 25). Toate acestea reprezintă aspecte juridice ale elementelor consimţământului, ale capacităţii la încheierea actelor juridice, precum şi forme de încheiere a actului juridic. Avem, de asemenea, o clasificare a transferului de drepturi şi o definiţie a contractului.

Hobbes merge însă mai departe şi face diferenţa între transferul de drepturi asupra unui lucru şi transferul (livrarea) lucrului însuşi. Astfel, ajunge la distincţia dintre *contract* şi *pact* (sau convenţie). Pactul – sau convenţia – presupune ca una dintre părţi să-şi livreze lucrul cuprins în partea sa de contract, urmând ca cealaltă parte să se achite ulterior, la o dată determinată, stabilită de comun acord. Pactul se bazează în mod esenţial pe *încredere*. Convenţiile se pot încheia nu numai în mod direct, ci şi *prin reprezentare* (sau mandat).

Dar convenţiile nu sunt respectate *eo ipso*, în lipsa unei puteri care să impună acest lucru. Fără teroarea unei puteri care să dicteze respectarea legilor naturale, fără „sabie", convenţiile nu sunt decât vorbe şi nu au capacitatea de a asigura siguranţa oamenilor. Fără o putere constituită, „fiecare om se va bizui pe propria sa forţă şi îndemânare pentru a se proteja împotriva tuturor celorlalţi", rămânând, aşadar, la acel *bellum omnium contra omnes*. Soluţia lui Hobbes este constituirea unei puteri comune, mai precis încredinţarea întregii puteri şi forţe unui singur om sau unei singure adunări de oameni, care să poată reduce toate vocile individuale la una singură, aceasta realizându-se printr-o majoritate de voturi. Astfel, Hobbes ajunge la necesitatea constituirii *statului*. Mulţimea unită într-o singură persoană se numeşte „comunitate politică" (*commonwealth*) sau „civitas" (p. 84). Constituirea unei astfel de puteri reprezintă actul de naştere al acelui Leviathan, al „acelui dumnezeu muritor căruia îi datorăm, sub Dumnezeul nemuritor, pacea şi apărarea noastră" (p. 84). Prin autoritatea acordată de fiecare om al comunităţii, acea singură persoană dispune de atâta putere şi forţă încât, „prin teroarea pe care o inspiră", devine capabilă să impună voinţelor tuturor un acord în vederea obţinerii păcii în interior şi a sprijinului reciproc împotriva duşmanilor din afară. Această persoană se numeşte „suveran", iar toţi ceilalţi – supuşii săi. Obţinerea puterii se face pe două căi: prin forţă naturală, comunitatea rezultată astfel fiind „comunitate politică prin dobândire", şi prin acordul oamenilor, care se spun în mod voluntar unui om sau unei adunări de oameni, pe

baza încrederii că îi va proteja împotriva celorlalți, ceea ce poartă numele de „comunitate politică prin acord sau comunitate politică prin instituire” (p. 85).

Hobbes devine, prin teoria sa cu privire la dobândirea şi mai ales la exercitarea puterii politice, „reprezentantul tipic al absolutismului” (Giorgio del Vecchio, *Lecții de filosofie juridică*, Bucureşti, Europa Nova, 1995, p. 86), el exprimându-şi doctrina în perioade tulburi pentru Anglia, care era, la vremea în care îşi scria lucrarea, agitată de tulburări interne. În ideea sa de organizare politică a mulțimii, în vederea liniştii şi păcii sociale, Hobbes sacrifică libertatea. Dincolo însă de acest aspect, Hobbes oferă atât dreptului, cât şi sociologiei şi filosofiei politice informații esențiale cu privire la organizarea juridică a societății sau la raporturile de drept. Deşi porneşte de la premise chestionabile (cum ar fi egoismul funciar al ființei umane sau ideea egalității naturale a indivizilor), el ajunge la anumite realități juridice care vor fundamenta atât sistemul juridic englez, cât şi cel francez, cele două constituind sursa de inspirație a celorlalte sisteme juridice.

Alina Cozan (München), LL.M.Eur.

Florentin Sorescu, *Arca lui Iona,* Editura Brumar, Timişoara, 96 p.

Prin piesa de teatru *Arca lui Iona,* scriitorul Florentin Sorescu ne propune să ne alăturăm, în calitate de cititori, unui mic univers pe cale de dispariție. Un univers casnic – care cuprinde, ocazional, şi o porțiune dintr-un parc – periclitat inexplicabil de un potop de mari dimensiuni.

Micul univers este foarte conştient de marele pericol, deşi nu până într-atât încât înăuntrul lui să se instaleze panica. Disproporția dintre anvergura stihiei şi limitele înguste ale umanității care ar putea fi afectată de ea este sursa principală de tensiune a piesei. Divinitatea pare că pune în mişcare un scenariu distructiv de primă clasă, dar umanitatea (complet reprezentată de patru personaje umane şi de un personaj canin) nu pare a se ridica la nivelul acestuia.

Ceea ce constituie vitalitatea micului univers amenințat – şi îl ajută, finalmente, să supraviețuiască – este, paradoxal, banalitatea lui. Pericolul, deşi îngreunează constant atmosfera piesei, nu atinge niciodată iminența. Personajele găsesc mereu puterea de a întreține conversații de circumstanță, de a pune la cale mici strategii de comunicare în care se evidențiază, spectral, ca în explozia de lumină instantanee a unui fulger, stări sufleteşti fluctuante. Tranziția extrem de rapidă de la dialogul uzual la cel cu subiecte de semnificație ultimă şi de revenire la fel de rapidă la uzual nu creează doar impresia de frivolitate; uneori, prin această oscilație se exprimă o dispoziție pe cale de a se generaliza: familiaritatea cu marile probleme şi neaderența sufletească la ele. Personajul Gavril o spune de-a dreptul: „Noi suntem nişte închipuiți cărora le place să facă pe nebunii. Aruncăm în toate direcțiile cu vorbe de duh, dar nu prea avem nimic de spus”.

Fiecare personaj al piesei îşi doreşte nespus să părăsească starea de închipuit şi propria mască prin care face pe nebunul. Fiecare tinde către o stare de autenticitate, către o adevărată înţelepciune. Mărturisită sau nu, dorinţa ieşirii din prezent, din cotidian, se ghiceşte şi în personaje declarat frivole (vezi cazul Domnişoarei Necunoscute). Simbolul acestei stări atât de dorite este corabia, pe care nu se ştie *cine* o construieşte şi nici *dacă* o construieşte cineva. Niciun personaj nu ştie cum să transforme simbolul în realitate.

... Şi totuşi, Florentin Sorescu aduce un personaj (este vorba despre acelaşi Gavril, cel care în prealabil a formulat diagnosticul general) în faţa revelaţiei. Meditând – în scena 5, la care, alături de el, ca doi arhangheli, iau parte doi maşinişti – la simbolul eliberării, frământatul personaj reuşeşte să răspundă la o întrebare precum: „Oare omenirea, în întregul ei, nu şi-a împlinit destinul şi acum continuă să trăiască în virtutea inerţiei, fără a mai avea nimic de spus?”. Răspunsul („ieşirea nu poate fi decât reîntâlnirea cu noi înşine, cu ce este adânc în noi”) pare enorm de convenţional; dar, după părerea noastră, tocmai în această convenţionalitate este depozitat întregul mesaj al piesei: o revelaţie profundă şi o banală constatare *se exprimă în aceleaşi cuvinte*. Depinde de noi să distingem ceea ce este revelaţie de banalele constatări.

Deşi demonstrează că este în stare să se folosească de ele, autorul piesei *Arca lui Iona* nu face exces de tehnici textuale, ceea ce, considerăm, este un merit deloc neglijabil. El reuşeşte astfel să îndeplinească un obiectiv literar mai degrabă clasic: a te pune pe gânduri, lăsând în plan secund obiectivul peste măsură de urmărit astăzi: acela de a te impresiona.

Dragoş Popescu

Pavel Pereş, *Mântuiţi inimile noastre*, Bucureşti, Editura Lucman, 2010, 216 p.

Proza lui Pavel Pereş în toată cuprinderea ei, de la *Mai mult decât o şansă* până la ultimul roman *Mântuiţi inimile noastre*, evidenţiază o clară şi explicabilă complicitate, până la graniţa narativului – metaforic, între un prozator puternic (lucru semnalat şi de Al. Piru cu mulţi ani în urmă), care abordează valorile umanităţii şi un poet liricizând prin esenţializare manifestările omului în credinţă, în iubire, în contingent.

Prozatorul şi poetul conturează o complementaritate de arte poetice, de exprimare narativă cu instrumentele poeticului şi de viziune lirică drept proiecţie în realul unei lumi în necontenită schimbare. S-ar putea crede că avem de a face cu o proză guvernată de lirism, dar nici pe departe nu este vorba de aşa ceva, încrederea oamenilor nu e interpretată ca idilism, ci ca pe o excepţională hotărâre de a obţine dreptul să-şi hotărască în bună măsură soarta; universul uman e luminos şi întu-

necat, încărcat de speranţă şi copleşit prin deznădejde, dar încrederea în viaţă, ca simbol suprem, biruie.

Naraţiunea din „Mântuiţi inimile noastre" are o tulburătoare capacitate de transmitere a mesajului printr-un stil desăvârşit din punct de vedere artistic, cu o rafinată şi seducătoare observaţie a comportamentelor personajelor, „analiza" este obiectivă, lunecând, nu de puţine ori, spre un lirism cu deplin subiectivism, prăpădul din istorie, ca şi dramele oamenilor, atestă o epică existenţială. Perspectiva este cea prin care se marchează evenimentul fundamental al cosmosului – viaţa, pe baza fenomenelor naturale, a trăilor morale, a interpretărilor filosofice; autorul urmăreşte cu o nedisimulată căutare a amănuntelor realitatea supravieţuirii şi reîntemeierii unei părţi dintr-un cartier bucureştean, o zonă aparte dominată de manifestări sociale şi de practici de solomonie.

Un roman al dorinţei de cunoaştere prin toate perceptele biblice, în care Ludovica Rareş, personajul central, izbuteşte să afle acum, prin retrăire, ceea ce nu reuşise pe deplin la momentul trăirii efective: femeia îşi instituie existenţa prin fapte autentice devenite amintiri, statutul ei social şi matrimonial se află, pe cale raţională, dar şi prin revelaţie şi reverie, într-o necontenită regăsire şi pieire de sine. Ceea ce odinioară în viaţa Ludovicăi Rareş era clar şi de netăgăduit acum se transformă în probabilitate, iar ceea ce era incertitudine apare drept dovadă de netăgăduit. Neodihna în căutarea adevărului se suprapune pe smerenia împlinirii ritualurilor de înmormântare şi pomenire, de fapt pe aceste elemente se zideşte subiectul: Avel Rareş, octogenar, moare, iar soţia sa, prin toate convingerile sale, îi înalţă un templu în propria amintire pe relaţia viaţă–moarte, spirit–materie; rememorările femeii îndurerate sunt organizate, în plan narativ, într-o instanţă supremă, care este imaginaţia pornită de la document, de la adevărul istoric; romanul surprinde patru ani de ritualuri de înmormântare, timp în care personajul, un *axis mundi* existenţial, nu se transformă deodată cu lumea din jurul său, neobişnuitul trăit aducând un real ca dimensiune secretă a fiinţei terestre, dar nimic nu este ieşit din comun, iluzia se alcătuieşte pe fapta nerealizată sau împlinită doar parţial.

O proză de o valoare deosebită constând în faptul că literatura se manifestă aici prin funcţii multiple, dar trei sunt consecvente în arta poetică a autorului: în plan social-istoric, în direcţia morală şi în proprietatea artistică; un profesor, cu determinante implicaţii în destinul unor personaje, are preocupări ştiinţifice şi beletristice, pe lângă altele de intimitate dionisiacă, Andrei Serafim, socoteşte omul un căutător conştient, şi romanul ca fenomen al viziunii: „Omul a făcut multe pe lumea asta, tristeţea lui cea mai mare nu este că nu înţelege un anumit lucru, ci că ştie că nu înţelege. Un roman e un fenomen sincretic pe calea cunoaşterii diferenţiale, o lume care scapă de extincţie prin ficţiune şi limbaj, acestea două sunt al treilea sistem de semnalizare, prin profeţie."

Mesajul are o coloratură ascendentă, de la simpla reprezentare individuală a omului până la cea conjugală şi colectivă, concretizându-se printr-o imagine *retrovizoare*, care produce decupaje temporale, detaşări de identităţi insolite, crime, iubiri întâmplătoare, totul petrecându-se prin naraţiuni la persoana a treia ori utilizând verbe impersonale asociate cu discrete contemplări de citate celebre. Lumea

nu se oglindeşte numai prin analiză, ci şi prin conexiuni ale fantasticului cu speculaţia realului: „Orice istorisire, încărcată de gândirea misionară a mărturisitorului, nu se poate schimba decât în sfinţenia următorului mărturisitor, care îşi asumă greaua răspundere de a deschide noi trasee dominate de vraja faptelor când abstracţiunea se converteşte în dat real: există o trăire în virtutea actelor de identitate, ca locatar al planetei şi o trăire pe varianta celestă ca manifestare de bucurie a cuiva pentru cineva". Portretele nu sunt definitive, ca şi lumea de aici, parcă ar fi o imagine răsfrântă în apă, stabilirea elementelor de încheiere a fragmentelor în corp compact devine imposibilă şi astfel diferenţierile de timp, spaţiu şi vârstă sunt variante policrome ale universului citadin.

Pavel Pereş organizează individualitatea personajelor, ca autor heterodiegetic, stereotipiile duc la blazarea indivizilor, implicarea activ–reflexivă a oamenilor le consolidează capacitatea de traversare a necazurilor, de ieşire din încurcături în spiritul credinţei şi bunei înţelegeri; Ludovica Rareş străluceşte nu atât ca personaj, cât ca o conştiinţă a sfinţeniei şi a iubirii de paradiziac: „Dacă femeia s-ar retrage o vreme la mânăstirea din paradisul nălucirilor şi s-ar institui de nevoie carantina imaginarului terestru în direcţia bărbătească, ar dispărea tot binele din lume, dacă femeia ar accepta urâţenia, lumea ar deveni monstruoasă şi ar duce la prăbuşirea vieţii, dar dacă femeia caută binele, nimeni nu i-ar putea sta în cale, femeia nu trăieşte ca răscumpărare a păcatelor, ci în două ipostaze: divinul păstrător şi diabolicul născocitor… Ludovica învăţase acestea zi de zi, îi băgase şi lui Avel în cap că atingându-se de ea se atingea de cer, câtă fericire! Să trăieşti cu certitudinea transformată în plăcere că dai bucurie tuturor, e ca şi cum cineva ţi-ar fi oferit o lume a ta, unde nicio slăbiciune nu e de luat în râs şi poţi să preţuieşti oamenii pe motiv că oricând e sărbătoarea proprie."

Obsesia unei lumi întocmite pe rău nu-l părăseşte pe autor, chiar dacă speră ca prin energia oamenilor să se răzbească la binele căutat; profesorul Serafim elaborează o lucrare cu tema „Omul între virtutea divină şi rivalitatea licantropică", în care zice „licantropia fiind exprimarea omenescului prin lupesc, prin gândire sau practici, lupul e fioros singur, dar el trăieşte şi atacă în haită, uitaţi-vă la oamenii care atacă oameni, se vădeşte eficient canibalismul, aşa se domină în societatea de azi, dar cred că se poate generaliza, dacă nu-mi daţi dreptate, e treaba voastră, nu-i aşa în politică, în societate?". Problemele ridicate de o existenţă precară sunt multe, aşa că oamenii suportă suferinţe iscate chiar de ei, dar îndură şi din cauza altora, a nedreptăţii, nu se caută senzaţionalul, acesta se bănuieşte în evenimentele trăite, în sacrificiile admise, aşa că autorul particularizează fiinţele după scopurile dorite şi după izbânzile obţinute. Ludovica nu vrea adevărul, ci nădejdea etică prin credinţă.

De la început până la sfârşit cartea este o metaforă a *mântuirii*, viaţa trebuie trăită spre bucurie şi uitare, nu ca supravieţuire, miraculosul este un izvor al omenescului şi trebuie apărat necontenit, moartea nu se socoteşte ca fenomen divin decât în măsura în care se poate asocia cu izbăvirea: „în anatomia universală a mişcării, omul urcă, timpul coboară, naşterea însemnând succesiunea materiei în două, bivalenţa divină, spaţiul – vizibil, timpul – indivizibil, pe acest drum taina

omului sporeşte, prin amintire se învie trecutul, prin viitor se lucrează la baza trecutului, când îndoiala devine certitudine se întocmeşte veşnicia".

Un roman despre iubire şi moarte în care omenescul ia formele şi atitudinile cele mai caracteristice, acestea sunt topite în destine, în conştiinţe tulburătoare, pe metaformozarea unui univers; sunt biografii plasate la timpul prezent sau în amintire, realitatea derivă şi din miraculos, prin Ludovica Rareş se fac planuri de trecut şi amintiri de viitor, psihologicul se insinuează în tainicul existenţial şi de aici alunecarea cu bucurie în teritoriul mitologic al erosului, al florilor, al sărbătorilor biblice; orice se caută prin labirinturi de zi şi de noapte se găseşte, se pierde, misterele se disting şi se înţeleg printr-un firesc revelator prin ingeniozitate şi o dorinţă nebună de noutăţi.

„Mântuiţi inimile noastre", roman între clasic şi modern, desfăşurarea vieţii se face prin simbolistica lumii desluşită senzorial, adevărurile nu se verifică şi nu capătă girul autenticităţii decât prin condiţia şi conştiinţa personajelor care umblă fără teamă cu identitatea la lumina soarelui: este un roman al devenirii, chiar dacă moartea, ca motiv de globalitate omenească şi artistică, înseamnă confruntarea de opţiuni şi credinţe, de ignoranţă şi de înaltă raţionalitate. Firul epic este dus de personajul feminin, cred că unul dintre cele mai distinse din literatura noastră, iar autorul inovează în plan naratologic incluzând în *faptul la zi* o experienţă universală, o credinţă nouă se validează tot printr-o credinţă de când lumea şi pământul. Oamenii au nevoie de certitudini, nu pot să trăiască altminteri, un student la medicină, Bogdan Tarsiu, alege calea monastică prin trăire anamnetică socotind că viitorul este aducerea aminte a creaţiei Domnului, iar dacă părinţii săi au la început o vehementă opoziţie faţă de opţiunea fiului, în final admit necesitatea liturgică corespunzătoare sufletului tânărului. Realitatea neputând fi cunoscută în temeiurile ei este aleasă descoperirea în limitele metafizice ale spiritului. Scopul fiecărui om este fericirea şi întrebările pe care şi le pune – cum se ajunge acolo, cât poate dura? etc. – au la pornire efortul de cunoaştere, sentimentală şi raţională, descoperirea măcar a purgatoriului.

Sunt în acest roman destine paralele, dar şi destine antinomice, guvernează bucuria de a fi a oricărui om ajuns la înţelepciunea sperată, şi cum viaţa este o perpetuă descoperire, personajele trec de la spaimă la siguranţa de sine, de la solitudine la dobândirea încrederii prin reciprocitatea împlinirii. Lumea aceasta de la margine de Bucureşti este filtrată prin conştiinţa personajelor, în caz special de Ludovica Rareş, cuvintele din toate comunicările susţin un fenomen de mitizare prin trăirile fiinţelor care au atât identitate socială, cât şi artistică, ele afirmă esenţa umană ca spaţiu al legăturilor între cei ce aspiră la demnităţi sociale şi la plăceri efemere.

Dacă am stabili un plan arhitectural al romanului, am descoperi cu surprindere o construcţie interioară –masivă şi solidă – şi elemente adiacente –ale câtorva subiecte – mici, susţinând planul principal, care ar putea constitui prin dilatare naraţiune de sine stătătoare; aşa intenţează autorul funcţionalitatea narativului – ca o casă pe care o construieşte Avel Rareş în bucătăria ca esenţială în ciclul concret al existenţei şi cu cei doi cocoşi deasupra locuinţei, dar cu icoanele şi cu portretele executate de pictorul Horia Luca (sugestie fixă a spectaculosului intim sufletesc al

admiratorilor de frumos şi al rugăciunilor), amintirea completată cu viziunea: „O fi cineva care să nu creadă că neuitarea este salvarea noastră, a pământenilor? Şi cu instinct teluric putem presimți pierderile şi câştigurile şi cu toată trufia care ne domină puternic din când în când am fi în stare să iertăm aproapelui nostru stând neclintit în momentul descleştării ghearelor primejdiei de deasupra capului? Peste orice întâmplare, memoria universului este chiar Dumnezeu, în timpul căruia trăim, ne rugăm să ne ajute după forma gândului avut în acea împrejurare şi noi postulăm orice dorință, nu orice adevăr descoperit în existența care ni s-a dat, aşa că năzuind la diverse privilegii ne pomenim în profetica pierdere, privind riscul în față".

Mântuiți inimile noastre reprezintă un moment de referință în creația epică a lui Pavel Pereş, abordând o formulă artistică nouă, cu o profundă narativitate, cu un limbaj de mare expresivitate şi originalitate, cu o captivantă mişcare a stilului, toate acestea constituindu-se într-un model lingvistic, de eveniment, în susținerea ideilor în abordarea valorilor semantice de natură afectivă. Pe lângă definirea amplă a subiectului, prin *efectele de naturalizare* a personajelor, cartea are meritul nu numai incontestabil, dar şi de model în convențiile de comunicare, cu puternice dezvăluiri artistice prin cuvinte polisemantice şi fraze ample în organizarea persuasivă în versiune analitică; este o demonstrație sintetică şi sens imanent în care eul liric se înfrățeşte cu eul narativ, dând naştere axiologică şi variabilitate discursivă. Romancierul creează o povestire de ficțiune, face altceva dintr-o realitate concretă, exercită aşadar, prin puterea sa de omniscință, o suveranitate artistică prin resursele lexicale oferind cititorului un text între mimesis şi convingere. Lumea se poate cunoaşte astfel prin ceea ce se petrece în case, pe străzi, în instituții, dar şi prin opțiunile personajelor, prin necontenitelor lor căutări de izbândă materială şi spirituală, autorul păstrează un cod etic (pe care-l receptează prin I. Kant); pe baza acestuia, personajele dau probe ca să se integreze sau nu unei anumite lumi, țin cu dinadinsul să aducă slăvire vieții.

Mai multe confesiuni alcătuiesc textul – din partea autorului, a personajelor, a unor reale persoane ilustre prin aserțiunile lor – un text-bocet al femeii îndoliate, un recviem al Ludovicăi Rareş, parabole sau justificări ale altora. Este o confruntare a vieții cu moartea, a iubirii cu amintirea dragostei, se porneşte în narațiune de la moartea unui bărbat venerat şi treptat, viața se încătuşează în amintire şi cu luciditate se practică un ritual de pomenire, memoria astfel capătă o experiență de intrare în ireal (fost real).

Romanul unei ființe care se zideşte deliberat în amintire, prin destăinuire şi trăire, în recompunere de viață într-o altă viziune şi în timp încă neisprăvit, o lectură incitantă, un roman–eseu, aproape spovedanie, cu siguranță un remarcabil succes literar.

Ghiță Florea

„Cahiers Emil Cioran. Approches Critiques", Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven, 1998-2010 [1]

Unul dintre colegii mei, iubitor de filosofie clasică, s-a văzut la un moment dat pus în situația de a recunoaşte că, fiind nevoit a citi un filosof nesistematic precum Cioran, a avut o revelațiune ciudată... Cioran merită citit, are idei, chiar dacă place prea mult publicului (adică e prea accesibil pentru un filosof autentic), chiar dacă uneori e mult prea „negativist", „pesimist" etc., chiar dacă se exprimă aforistico-filosofic, şi nu sistematic. Emil Cioran este un filosof (trecem peste faptul că el nu agrea pentru sine această etichetă, dar pe care eu insist să i-o pun, în ideea de a-l diferenția de eseiştii pur-literari, adică cei cei scriu doar de dragul stilului şi doar al stilului, marginalizând total ideea), ce se situează în zona filosofico-literară.

Cioran este şi el, cred, un filosof mare, măcar pentru motivul că în lumea întreagă, dar mai ales în România şi în Franța, i se dedică zeci de volume, numere de revistă, conferințe etc.

Unul dintre numeroasele volume consacrate filosofului român este „Cahiers Emil Cioran. Approches critiques", care apare începând cu 1998, la Sibiu, anual, sub îngrijirea domnului Eugène van Itterbeck, directorul Centrului de Cercetare Emil Cioran din Sibiu. Eugène van Itterbeck face, de altfel, *Prezentarea* fiecărui volum, propunând de fiecare dată o scurtă introducere şi o justificare adecvată a ceea ce urmează.

De-a lungul timpului, au scris în acest volum nume recunoscute drept autorități competente în studiul operei lui Emil Cioran din România şi Franța, dar nu numai, precum: Eugène van Itterbeck, Irina Mavrodin, Ger Groot, Ilinca Zarifopol-Johnston, Constantin Zaharia, Marin Diaconu, Sanda Stolojan, Simona Modreanu, Gabriel Popescu, Mircea Ardeleanu, Sylvie Jaudeau, Sorin Vieru etc. Majoritatea dintre aceste personalități au participat măcar o dată la Colocviul desfăşurat anual[2] în onoarea lui Emil Cioran la Sibiu, Răşinari sau prin împrejurimi, un spațiu cu totul superb şi primitor, oferind mai multe opțiuni în acest sens.

Principalul motor al acestui volum este, aşa cum am sugerat deja, dl Eugène van Itterbeck (recunoscut deja de toată lumea „sufletul" colocviului anual şi al revistei/volumului, nu ştiu încă ce statut are, realmente), dar nu trebuie uitate, din câte am observat anul acesta, când am avut prilejul de a cunoaşte pe mulți dintre cei care contribuie la realizarea acestui volum, doamnele de la catedra de Limbă Franceză a Facultății de Litere şi Arte din cadrul Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, şi aş menționa, cu speranța de a nu uita pe cineva, pe: Mihaela Gențiana-

[1] Cercetarea aferentă acestui articol a fost finanțată prin proiectul POSDRU/ 89/1.5/S/63663.

[2] Despre colocviul de anul acesta, de pildă, am scris deja în numărul trecut al acestei reviste.

Stănişor, Rodica Fofiu, Dumitra Baron, Maria-Otilia Oprea sau Isabela Vasiliu-Scraba. La toţi aceştia se adaugă şi tinerii Ciprian Vălcan, Nicolas Cavaillès sau Aurélien Demars, colaboratori constanţi şi participanţi la colocviu.

Dintre aceste nume, s-a ales în timp şi Comitetul de redacţie al acestui volum, dar nu numai.

Volumul apare întotdeauna în limba franceză, motiv pentru care, probabil, nu găseşte prea mulţi autori din alte spaţii decât cel românesc şi francez, fiind probabil că unii dintre cunoscătorii de Cioran din Italia, Spania sau Germania, pentru a lua doar câteva dintre ţările în care Cioran a fost tradus, ar prefera măcar limba engleză. Drept este că Emil Cioran într-o altă limbă decât româna sau franceza... pare straniu, dacă traducătorul sau comentatorul nu este priceput, iar asta o spune cineva care a fost nevoit să scrie de multe ori despre Cioran în engleză.

Articole diverse despre Cioran s-au publicat de-a lungul timpului (cel care detesta meseria de comentator literar sau filosofic[3]) , majoritatea referitoare la „impresionantul" său stil, cumva chiar împotriva unei sugestii a lui Cioran[4]. (Însă cei care îl apreciază pot trece cu uşurinţă peste acest afront... (citeşte şi) avertisment... şi discută totuşi despre opera sa, aşa cum este şi firesc.) Ceea ce este cel mai interesant la volumul „Cahiers Emil Cioran. Approches Critiques" este multitudinea de abordări prin care este privită filosofia lui, iar asta se vede în tematica abordată de-a lungul timpului. Dăm câteva exemple, măcar pentru a vedea cât de complexă este realmente opera lui Cioran şi câte dezbateri poate naşte (iarăşi o dovadă că exegeza asupra lui Cioran este comparabilă cu cele ale marilor filosofi şi sperăm să nu exagerăm în nici un fel – următoarele teme din „Approches critiques" pot sta mărturie): *Cioran văzut de contemporanii săi* (vol. I, 1998; vol. III, 2001), *Cioran şi Europa centrală* (vol. II, 2000), *Cioran şi apocalipsa* (vol. III, 2001), *În jurul râsului şi melancoliei* (vol. IV, 2003), *Tema alterităţii; Cioran epistolarul; Lecturile lui Cioran* (vol. V, 2004), *Cioran şi cultura europeană; Cioran, cititor de Kant* (vol. VI, 2005), *Despre tema transcendenţei şi imanenţei în gândirea lui Cioran; Cioran, cititor de Bergson* (vol. VII, 2006), *Preferaţii* (vol. VIII, 2007; vol. IX, 2008), *Religia lui Cioran* (vol. IX, 2008; vol XI, 2010), *Cioran şi Noica* (vol. X), *Esenţialul* (vol. XI, 2010).

„Cahiers Emil Cioran" are şi alte rubrici interesante ce prezintă documente inedite (manuscrise sau scrisori aparţinând filosofului), fotografii, amintiri despre

[3] Iată ce nota în *Caiete III. 1969–1972* (Editura Humanitas, Bucureşti, 2005), p. 279: „Critica literară (şi, la drept vorbind, orice critică) este o meserie dezonorantă. A judeca dintr-un fotoliu *sudoarea* altuia, a încerca să vezi dacă e adevărată sau prefăcută, a lucra pe lucrul altuia, sau, ca să reluăm imaginea… (ce imagine). Cea mai rea formă de parazitism; criticii sunt codoşii literaturii".

[4] „Se vorbeşte despre «stilul» meu. Dar stilul meu nu mă interesează deloc. Am ceva de spus, o spun şi de contat contează ceea ce spun; modul în care o spun e secundar. Idealul ar fi să scriem fără stil; mă străduiesc să o fac şi am să reuşesc. Numai gândul contează. Restul e pentru făcătorii de literatură" (Emil Cioran, *Caiete III*, p. 298).

filosof etc. Rubricile permanente sunt „Approches critiques” (studii, cercetări diverse ale colaboratorilor) şi „Comptes-rendus” (consacrată cărţilor despre Cioran apărute în întreaga lume).

În fine, trebuie spus că acest volum este, pe lângă colocviul anual Cioran (ajuns la a XVII-a ediţie), ce are loc în fiecare an la Sibiu şi Răşinari, după cum am mai spus, un prilej de întâlnire a cioranienilor din întreaga lume.

Marius Dobre

Scriitori braşoveni astrişti

În ultimii ani, creaţia literară braşoveană s-a îmbogăţit cu lucrări remarcabile, demne de a reprezenta cu cinste pe creatorii astrişti braşoveni.

Numeroşi autori, membri de vază ai „Astrei”, între care merită să amintim pe distinsul academician Alexandru Surdu, cărturar de seamă al Braşovului, unic în felul său pe aceste mirifice meleaguri transilvane, cum şi valorosul prozator Daniel Drăgan, şi-au adus o contribuţie de neprețuit, înscriindu-şi, fiecare, opera în patriotismul de netăgăduit al vieţii spirituale şi culturale braşovene, făcându-i cinste şi meritând, întru totul, dragostea şi prețuirea unui public mereu interesat şi dornic de a le cunoaşte şi aprecia cum se cuvine opera. Iată de ce lucrări de excepţie precum „Comentarii la rostirea filosofică” ori ampla lucrare „Şcheii Braşovului”, cum şi „Cercetări logico-filosofice”, aparţinând academicianului Alexandru Surdu – lucrări apărute sub egida Academiei Române, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu Motru” –, se înscriu între operele de referinţă ale acestui autor de excepţie. Li se alătură, la un loc de cinste, la fel de remarcabila lucrare a dr. în drept Liviu Pandele, intitulată semnificativ „Transilvania – Terra Dacica”, împreună cu numeroase şi valoroase alte lucrări ale acestui prestigios autor ce are contribuţii semnificative în acest domeniu.

O adevărată frescă, descriind realităţile şi avatarurile unui regim şi unei societăţi în destrămare, este romanul lui Ioan Hera, intitulat „Descătuşare, deziluzii şi cameleonism”, ce este, pare-se, doar o parte a unei trilogii proiectate de acest autor. Remarcabile lucrări literare ne propun în aceşti ani şi valorosul autor Gabriel Stan, prin volumul său de poeme „Rimphonia”, şi Mircea Brenciu, cu volumul de poezii „Pe strada mea din Şchei”, ambele editate de prestigioasa editură Kron-Art.

La fel şi împătimitul întru păstrarea şi valorificarea moştenirii spirituale a Şcheilor Braşovului, Eugen Moga, cu ale sale volume dedicate „Troiţelor” şi „Morilor din Şchei” ori volumul de poezii „Vreme sonată”. Un loc aparte îl ocupă şi lucrările regretatului profesor Petru Istrate, între care ne amintim „Salvarea unui obicei românesc – Junii Braşovului”.

Multe dintre aceste lucrări de excepţie au apărut prin grija neobositului ing. Florin Andreescu, în condiţii grafice deosebite, la Editura Lux Libris Braşov.

În domeniul strict al beletristicii, demne de remarcat sunt valoroasele romane „Subreta” şi „Fantoma” şi volumul de versuri şi versete „Perimetrul magic” aparţinând cunoscutului şi dăruitului cu har Daniel Drăgan – cel ce, alături de scriitorul Doru Munteanu şi de criticul A.I. Brumaru, a avut şi are numeroase contribuţii la revitalizarea vieţii culturale a Braşovului.

Nadia Cella Pop, Ioan Glipa şi Ioan Suciu (cel din urmă cu recentele sale volume de poeme „Estimp sau tabloul periodic al sentimentelor” şi „Styleme”) se numără şi ei între autorii devotaţi astrişti pe care i-am consemnat aici. Alături de aceştia se înscriu şi Stelian Răducanu şi Oprea Gh. Holbavianu.

Ioan Suciu